جدل المثالية والواقعية

في التصور الأنطولوجي للعالم عند برتراند رسل

د. يمنى طريف الخولي*

أولا: مفتاح للشخصية

شكية منهجية:

يعد الفيلسوف الإنجليزي وعالم الرياضيات البارز برتراند رسل Bertrand Russell **(١٨ مايو ١٨٧٢ ـ ٢ فبراير ١٩٧٠) من أهم فلاسفة القرن العشرين(**)**.

ويمكن اعتباره من أهم فلاسفة الألفية الثانية على إطلاقها، وهذا بالنظر إلى الدور الكبير الذي لعبه في ميدان المنطق الرياضي وأصول الرياضيات، حتى أنه بعد الإنجاز الرائد للمعلم الأول أرسطو كان أعظم وأهم تطوير للمنطق هو هذا الذي أنجزه برتراند رسل. والخطوة الانقلابية الكبرى التي أنجزها عالم الرياضيات الفذ جورج بول G.Boole (١٨١٥ ـ ١٨٦٤) لم تتفتح أكمامها وتؤت أكلها إلا بعد إنجازات رسل العظيم، الذي أجاد استقطاب جهود رواد المنطق الرياضي السابقين عليه والمعاصرين له واستيعابها وتجاوزها دافعا المنطق إلى الأمام، ليس مجرد خطوة، بل مرحلة جديدة.

وقبل أن يغادر رسل الثلاثينيات من عمره، وبالتحديد عام ١٩١٠، وهو عام بدء صدور «برنكبيا ما تيماتيكا» كان رسل قد احتل مكانته وتربع في عالم المنطق الرياضي على عرشه المكين، فيما يعني واحدة من أقصى درجات إثبات الذات.

---

* كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

** هذا رأي كثير من النقاد، وقد تكرس لإثباته:
Ralph Schoenman, Bertrand Russell Philosopher of The Century, George Allen & Unwin LTD, London, 1967.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

لذلك، فإذا دلفنا من المنطق إلى الفلسفة، وجدنا رسل في حل عما يثقل كواهل الفلاسفة بغية إثبات الذات الفلسفية من إنفاق البقية الباقية من الجهد والعمر في دفاع مستميت عن الفكرة التي طرحوها أو البناء الذي شيدوه. إن ذات رسل المثبتة إلى أقصى الحدود جعلته بالقدم الراسخ لا يتحرج البتة من تعديل وتطوير آرائه، والانقلاب على ما أتى به ونسف ما أنفق الجهد في محاولة إثباته معترفا بقصوراته ومنوها إلى ما أخفق في إنجازه. «ولعله يحتل مكانه في مصاف أعظم الفلاسفة طرا لأنه كان صريحا في الاعتراف بما مني به من فشل»[1] فقال عنه ألفرد آير إنه ليس أعظم فلاسفة القرن العشرين فقط، بل هو أيضا أعظم من مارسوا النقد الذاتي، وعلى مستوى كل العصور.

وهو في هذا مدفوع برغبة متأججة في الوصول إلى اليقين القاطع، دفعته إلى الشك المستديم في كل صغيرة وكبيرة، شك ديكارتي منهجي يشك ليقطع ويهدم ليبني، من أجل الهدف الذي تعقبه رسل طوال حياته وهو تحري الحقيقة أكثر وأكثر، مؤكدا أن هذا المنهج الذي ابتدعه ديكارت يظل من الممكن دائما استخدامه استخداما مربحا ومثمرا[2]. وإن لم يكن تبنيه بالأمر اليسير، فالناس يكرهون النزعة الشكية أكثر مما يكرهون التحمس العاطفي للآراء المناهضة لآرائهم[3] أو تزعزع أسس ما استكنوا واستراحوا إليه. يقول رسل هذا في مقال بعنوان «في قيمة النزعة الشكية» جعله تمهيدا لكتابه «مقالات شكية»، وأردفه بمقال ثان بعنوان «الأحلام والوقائع» يتناول الدوافع اللاعقلانية للمعتقدات ليوضح إلى أي حد النزعة الشكية ضرورية حقا[4]. فلا غرو أن يرى الفلسفة ونظرية المعرفة يجب أن تتحدد على أساس الشك المنهجي[5] وكان تفكيره منذ البداية يسير على خطوط مماثلة جدا للخطوط الديكارتية[6].

إن الشك المنهجي هو مفتاح شخصية رسل الذي يفض مغاليق فلسفته وتطوراتها ومنحنياتها الحادة، ومنذ بشائر البدايات. فقد كان التشكك في أصول الرياضيات.. في التسليم ببدهيات أقليدس بلا بينة ولا إثبات، والذي اعتمل في نفسه وهو طفل يرفل في مدارج الصبا ويتلقى دروسه في الحساب والهندسة من أخيه الأكبر، هذا الشك الذي انفجر في أعطاف الطفل برتي، هو الذي أدى به في النهاية إلى التنقيب في أصول الرياضيات وتشييد إنجازاته الشهيرة في هذا الميدان وفي مجال المنطق الرياضي.

والرياضيات بدورها ومنذ البداية هي إطار فكره وحدود عالمه العقلي، ولعل شغفه بها ينبع أساسا من تشوقه الذي يكاد يبلغ حد الصوفية للوصول إلى نوع من الحقيقة المطلقة اليقينية[7]، ويعتز رسل دائما بأنه أتى إلى الفلسفة عن طريق الرياضيات[8]. إنها الدافع العقلي الخالص أو الصوري.

أما عن الدافع الوجداني للتفلسف، فقد تأتت بشائره أيضا من النزعة الشكية، إذ يمكن القول إن رسل تلمس طريقه إلى بدايات التفلسف بشكوك المراهقة المعهودة في المعتقدات

الدينية، وتحمل المذكرات التي دونها آنذاك، منذ الثالث من مايو عام ألف وثمانمائة وثمان وثمانين وهو في السادسة عشرة من عمره، رحلته المضنية في الشك التي أدت إلى رفض خلود الروح ثم رفض حرية الإرادة[٩]. وفي أعقاب فترة وجيزة سلم فيها بوجود الله، انتهى به الأمر وهو في الثامنة عشرة من عمره إلى إنكار وجود الله أيضا. وكان هذا تحت تأثير قراءاته لجون ستيوارت مل J.S.Mill (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) الذي مارست فلسفته تأثيرا على عقلية رسل، وقد كان رفيقا لوالديه، وأباه في العماد. ومع ملاحظة أن والد رسل نفسه ألف كتابا نشر بعد وفاته بعنوان «تحليل العقيدة الدينية»[١٠] يرمي إلى مثل هذه الغاية. فظل رسل حتى النهاية ملحدا بقطع وبضراوة. وإن كان يزعم في بعض الأحيان أنه لا أدري، لا ينكر وجود الله ولا يثبته. بيد أن هذه اللاأدرية لا تتسق مع منهجية الشك الباحث عن اليقين، لاسيما في قضية لها من الخطورة الأنطولوجية ما لقضية وجود الله.

هكذا تطالعنا النزعة الشكية متجذرة منذ ما قبل البدايات، شكية منهجية باحثة عن اليقين، وكان برتراند رسل في مطالع حياته ومراحله الفلسفية الأولى يتحرق شوقا إلى اليقين، وفي مراحله التالية وسنيه المتأخرة أدرك تماما أن اليقين في المعرفة وفي الطبيعة لا يسهل إحرازه بل ولا يمكن بلوغه، ويكفينا الاقتراب منه قدر الإمكان، وفي هذا وذاك، في بلوغ اليقين أو الاقتراب منه كان سبيله هو تحليل أي شيء يبدو موضع شك أو جدال ليحيله إلى مكونات لا سبيل إلى الشك فيها[١١] مبتدعا بهذا منهاجا للتفكير لم تعرفه الفلسفة قبل العام ١٩٠٠[١٢]، قيل عنه إنه ثورة قوضت العالم المألوف الساكن للأنساق الفلسفية الشامخة، وكادت تبعثها بعثا جديدا.

إذن لم يقتصر الأمر على أن تأدت شكوك الطفل في بدهيات أقليدس إلى «برنكبيا ما تيماتيكا» ، وإثبات الذات في عالم الرياضيات ومنطقها، ولا على أن شكوك المراهق والشاب قد تأدت إلى إنجازات رسل المتتالية في الفلسفة، بل إن النزعة الشكية والمنهاج الشكي هو لا سواه الذي تأدى برسل إلى إنجازه الأعظم الذي دخل به عالم الفلسفة من أوسع أبوابه، وتربع على واحد من أعلى عروشه، أي المنهج التحليلي النافذ بأدواته المكينة وتطبيقاته العديدة، سوف يعنينا من أمره تطبيقه على تصور العالم.

هكذا انطلق رسل بذات مثبتة تماما، لا تتحرج من التعديل والتطوير والإلغاء والانقلاب المستمر على الذات، من أجل الوصول إلى ما هو أفضل وأصوب وأدق.. أقرب إلى اليقين، مدفوعة بنزعة شكية متجذرة، فكان رسل دائما وحتى آخر لحظة في حياته المديدة عقلا نشيطا فعالا ينتج ويعيد إنتاج النظريات والتصورات الفلسفية بحدة وجدة لا يخبو وهجها أبدا، حتى قال تشارلي دنبر برود C.D.Broad (١٨٨٧ ـ ١٩٧١) قولته الشهيرة « من عادة السيد رسل أن يخرج علينا كل بضعة سنوات بمذهب فلسفي جديد»[١٣]. وكما أشار فيلسوف تحليل اللغة الجارية البارز جيلبرت رايل G.Ryle (١٩٠٠ ـ ١٩٧٦)، فإن رسل لم يؤسس مدرسة فلسفية معينة ولم يقتنص أطر نسق فلسفي محدد بل

فقط ابتدع منهاجا للتفكير لم تعرفه الفلسفة قبل عام ١٩٠٠ - كما ذكرنا - ودأب على تطبيقه وتطوير النتائج وتنقيحها ومراجعاتها، وهذا راجع إلى طبيعة المسائل التي انشغل بها وأسلوبه في تناولها. وهذا في الوقت نفسه أحد الملامح الأساسية في فكر رسل والجدير حقا بالإعجاب[١٤].

ومحصلة كل هذا أن مرت فلسفة رسل بمنعطفات جذرية ومنحنيات وتطورات ومراحل متعاقبة، تجعل قول رسل في أية قضية دون ربطه بالمرحلة المعينة من تطوره الفكري يكاد يخلو من المعنى بل المغزى.

ثانيا: أهمية «تصور العالم»

الأنطولوجيا منطلق

وإذا وجب على الباحثين في هذه الزاوية أو تلك من زوايا فلسفة رسل أن يتتبعوا مسارها عبر مراحل فكر رسل وتطوراته، فإن هذا الوجوب يغدو أكثر إلزاما في قضية تصور العالم، لأنها بؤرة محورية في فلسفة برتراند رسل. وظل «تصور العالم» وتنقيحه وتعديله همًا ملازما لرسل في كل المراحل المتعاقبة التي مر بها تفكيره، ربما لأنه يرى في تصور العالم منطلقا أساسيا لفعل التفلسف، إذ يقول رسل: «تختلف الدوافع التي دفعت الناس إلى التفكير الفلسفي في نوعها. ولكن أجدرها بالاحترام هو الرغبة في فهم العالم التي كانت الدافع الأول في مطلع الفكر، حينما كانت الفلسفة والعلم لا يتميزان عن بعضهما»[١٥].

أجل يشيع أن الابستمولوجيا هي منطلق رسل الأساسي والذي ظل دائما شغله الشاغل. ورسل نفسه يؤكد أنه على طول المدى منذ البدايات وحتى النهايات، كان مهموما على الدوام بالسؤال المعرفي: إلى أي حد يمكننا الزعم بأننا «نعرف» وبأية درجة من اليقين أو الشك؟[١٦] ولكننا سنرى أن الثابت الأساسي في كل المتغيرات التي ألمت بفلسفة رسل هو دعواه الحميمة - قولا وفعلا، منهاجا وتطبيقا - لأن تغدو الفلسفة علمية، تنصت باهتمام لشهادات العلم عن الواقع والوقائع، وتستفيد من مناهجه وتتحلى بطبائعه.

وهذا المنزع العلمي المتوشج في أصلاب عقلية رسل وفلسفته على السواء يجعل «تصور العالم» هو الإطار الضام للإشكالية المعرفية[١٧] والمعرفة بدورها هي المجال المتوسط بيننا وبين العالم، فلن نتصوره ولن ندري عنه شيئا إلا من خلالها، وسوف نحاول فيما بعد استخلاص دلالات هذا التداخل بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا الرسلية. ويهمنا الآن كيف تتضح معه محورية تصور العالم، وأنه ركن من أركان فلسفة رسل. وفضلا عن هذا يرى رسل أن الفلسفة تتميز عن سواها من قضايا العلوم، في أن القضية الفلسفية عامة، لا تتعلق إطلاقا بأي شيء معين في إطار زماني ومكاني محدد، في الأرض أو في السماء. هذه العمومية تعني أن

الفلسفة تتحدث عن العالم ككل، أو أن تصور العالم إطارا لها. وكانت الفلسفة دائما «في جانبها النظري تعين على فهم العالم ككل ما أمكنها هذا»[١٨]، أما في جانبها الوجداني فتضع قيما وغايات للحياة. ومهام الفلسفة ـ فيما يرى رسل ـ لا تختلف باختلاف العصور.

معنى هذا أن فهم العالم ككل أو التصور العام له مهمة أساسية للفلسفة من حيث هي الفلسفة، والروح الفلسفية تطالب بالاهتمام بالعالم فقط لأنه العالم[١٩] for its own sake. والفلسفة حين تنطلق بنا إلى تصور عام للعالم إنما تصل إلى أقصى نقطة ممكنة في الابتعاد عن الموقف الإنساني المحدود المتعين في الهنا والآن، في المكان المحدد بالزمان المعين. كل الأنشطة المعرفية وعلى رأسها العلم ترتفع بالإنسان من قوقعته الزمانية المكانية وتجعل حياته أرحب وأوسع بأن يترامى تفكيره إلى سعة الأفق الوجودي فيدرك المحدودية الشديدة للموقف الإنساني المتعين، فلاينحصر في موطئ قدميه. التاريخ والجيولوجيا مثلا يبعدان بالإنسان عن الآن، الجغرافيا والفلك يبتعدان عن الهنا[٢٠]. أما الفلسفة في نظرتها الأنطولوجية العامة فينبغي أن تستوعب كل هذا وتتجاوزه، حين تغامر بوضع تصور عام للعالم أو للكون، فذلك هو «البحث الشامل الذي تتميز به الفلسفة»[٢١] دائما ولا يستطيعه سواها.

إذن لا مجازفة في القول إن تصور العالم الهدف الفلسفي الاستراتيجي لرسل، مدركين تماما أن «التحليل» هو انتصار رسل العظيم وإنجازه الباقي. إنه أبو التحليل الشرعي ورب من أربابه، ومن أقدر من استقطروا إيجابياته وإمكانياته، وكان دائم الاستعداد للدفاع المستميت عنه، ويسهب في تبيان أن رفض الفلسفة التحليلية هو رفض للتقدم العلمي[٢٢]. وكان رسل بجهازه المنطقي المهيب يرسي الأصول المكينة لفلسفة التحليل اللغوي.

ومع كل هذا يؤكد أن التحليل اللغوي وسيلة مفيدة جدا وليست غاية، ولا ينبغي أن يلهي عن إنجاز الأهداف الفلسفية الكبرى. لذا يشير ألفرد آير إلى أن نقطة الافتراق الحاسمة بين رائدي التحليل العظيمين الرفيقين والصديقين برتراند رسل وجورج إدوار مور G.E. Moore (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) تتمثل في أن مور أراد أن يقصر الفلسفة على التحليل، بينما رفض رسل هذا[٢٣]. لقد جاهر رسل بأن الفلسفة اللغوية الخالصة لا تكفي البتة لحل المشكلة الأنطولوجية والمشكلة الأبستمولوجية اللتين رأيناهما عند رسل متجادلتين معا تمثيلا للهدف الفلسفي الأقصى.

لذلك فلئن كان رسل قد خلق التحليل ومارسه ودافع عنه بحماس متقد، فإنه بحماس أيضا، يهاجم الاتجاهات التحليلية التالية التي تطرفت في التحليل تطرفا مضجرا وأرادت قصر الفلسفة على ممارسات تقنية له في مجالات معينة، وأنكرت حقيقة المشكلة الانطولوجية وجدوى البحث في «تصور العالم»، من أمثال الوضعية المنطقية التي قصرت الفلسفة على تحليل العبارات العلمية، أو فلاسفة اكسفورد الذين صرفوا النظر عن العلم وقصروا الفلسفة على تحليل اللغة الجارية.

يرفض رسل هذه الاتجاهات التحليلية المتطرفة، قائلا إن التحليل إذا تحول إلى أسلوب فني يصبح هو كل الفلسفة، فإنها لا تستحق إضاعة الوقت . أما إذا كان الهدف من التحليل هو فصل الفلسفة عن العلم الطبيعي فإن هذا الفصل لا يفيد البتة في شيء. وقد عني رسل بنقد الوضعية المنطقية ـ التي اعتبرته رائدا لها ـ وأوضح رفضه لاستعمالاتهم لنظريته في الأنماط المنطقية والخلو من المعنى، ونقد بالتفصيل نظرياتهم في ربط المعنى بالقابلية للتحقق، وأوضح النتائج المدمرة التي تلزم عنها[٢٤]. أما عن فلاسفة اللغة الجارية، فإن رسل يقول عنهم في أكثر من موضع إنهم قوم ينشغلون بالأشياء التافهة التي يقولها البلهاء، وهذا أمر قد يكون مسليا لكنه ليس مهما . وينتهي رسل إلى أن المأخذ الوحيد الذي يؤخذ على الفلسفة التحليلية هو أنها تأدت إلى أمثال هذه الاتجاهات اللغوية المتطرفة حيث أصبحت الفلسفة معنية أكثر بفهم نفسها، وتنكرت للمهمة التي اضطلعت بها الفلسفة منذ طاليس وطوال عهودها، وهي مهمة فهم هذا العالم.[٢٥]

وعلى هذا يمكن أن نتفهم جيدا كيف أن « التحليل اللغوي عند رسل لم يكن سوى وسيلة لفهم العالم، لذلك اتصل التحليل عنده بالمشكلات الميتافيزيقية بشكل صريح ومشروع»[٢٦] وعلى رأسها مشكلة تصور العالم.

تلك هي المشكلة التي كان الفلاسفة العظام على مدار تاريخ الفلسفة معنيين بها . والمعالم الأساسية لتاريخ النظرة الأنطولوجية، كما أوضح رسل وكما هو معروف، تتروح بين الواحدية المثالية التي ترى الكون كله عقلا ولا شيء سوى العقل، وكل ماعدا العقل مظاهر جزئية خداعة لا معنى ولا قيمة لها، وبين الواحدية المادية التي ترى الكون كله مادة ولا شيء سوى المادة وكل ما يبدو من ظواهر عقلية مجرد وظائف للمادة أو نواتج فرعية لها، هذا فضلا عن الثنائية التي اكتسبت هيلا وهيلمانا في الفلسفة منذ أن أرساها ديكارت وهو يرسي دعائم الفلسفة الحديثة، وهي ترى أن العقل والمادة كليهما حقيقة كائنة، كليهما جوهر قائم بذاته، والمشكلة هي كيف يعملان معا، وكيف ننكر التأثير العلّي لأحدهما على الآخر.[٢٧]

ورسل ليس معنيا بصحة أي منها، فكما سنرى، سوف يتجاوزها معا، آتيا بما هو مختلف عنها جميعا بالقدر نفسه .

وأهم ما في الأمر أنه متميز عنها جميعا في أنه فلسفة علمية أو فلسفة للعلم، على أساس ما اتفقنا عليه من ضرورة أن تكون الفلسفة علمية، وأنها لن تعود مجدية إطلاقا إذا انفصلت عن العلم التجريبي، ولم تنصت لشهادته الخطيرة بشأن العالم ولابد أن تعتمد رؤيته للعالم كأساس أنطولوجي لها . إن العلم في القرن العشرين طرح أمامنا عالما جديدا تماما ومفاهيم ومناهج لم تعرفها الأزمنة الأسبق، وتعد بسبل أكثر خصوبة وثراء من كل ما أتيح للأقدمين.[٢٨]

ولا يعني هذا أن محاولات الأقدمين هراء بلا قيمة، بل يؤكد رسل - الذي كان شديد الحرص على عرضها ومناقشاتها - «أن المران على فهم هذه الصور المختلفة للعالم يوسع العقل ويهيئه لقبول فروض جديدة ربما كانت مثمرة».[29]

فهل كان الفرض الجديد الذي وصل إليه برتراند رسل في تصوره للعالم كجماع ذري التعددية من أحداث واحدية محايدة تنظمها تسلسلات القوانين العلّية والعلاقات الخارجية... هو فرض مثمر؟ وكيف وصل إليه؟

بل كيف سبيلنا نحن إليه في خضم التغيرات العاصفة التي هي مناخ عالم برتراند رسل؟!

ثالثا: إطار منهجي للبحث

مراحل جدلية

قد يبدو أن المتابع لفلسفة رسل على مدار عمره المديد سوف تربكه هذه الكثرة في رؤاه لموضوع معين، وتعدد مداخلاته ومقارباته إياه. ولكن على الرغم من الخلاف البادي في مراحل فلسفة رسل وكثرة التفاصيل الظاهرة وأن بعضها قد ينقض بعضا... فإنها تضمها جميعا منطلقات واحدة وأهداف معينة ومناهج محددة ترشد الباحث، لعل أولاها وعلى رأسها جميعا أن الفلسفة ينبغي أن تكون علمية «لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أنه ليس المقصود في هذا المنهج التجريبي فقط، بل لعل الأدنى مناهج العلوم الصورية - المنطق والرياضيات - التي أنجز رسل فيها الكثير».[30]

كما أن رسل أسدى صنيعا محمودا للباحثين في فلسفته إذ كان حريصا على تنضيد المراحل التي مرت بها فلسفته، والتغيرات والمنحنيات التي ألمت بها، وما الذي جناه من كل مرحلة أقبل عليها، وما الذي استبقاه من كل مرحلة غادرها. وقد كرس رسل أعمالا لهذا[31]، فضلا عن تناثر الإشارات الدالة في مواطن عديدة متفرقة. ومما يسهم في إيضاح الطريق أكثر أن خلق برتراند رسل الأرستقراطي الرفيع يجعله دائم الاعتراف بل والإشادة بفضل الذين أخذ عنهم واستفاد منهم وتأثر بهم.

وفضلا عن هذا وذاك ظفرت المكتبة العربية بالدراسة الثمينة التي أخرجها الدكتور محمد مهران بعنوان «فلسفة برتراند رسل».[32]

وإذ نستضيء بهذه الكواشف ونتلمس الطريق في خضم نصوص رسل، نستطيع أن نحاول تحديد المراحل التي مر بها تصوره للعالم، لنجدها ثلاثا، على النحو التالي:

- المرحلة الأولى «مثالية» تماما، حيث خضع تصور رسل للعالم كلية للمثالية الألمانية بعملاقيها كانط وهيجل.

ـ المرحلة الثانية انقلابة إلى النقيض تماما، حيث أصبح تصور رسل للعالم سائرا في أطر ما يمكن أن نسميه واقعية ساذجة، وواقعية إلى أقصى الحدود.

ـ أما المرحلة الثالثة والأخيرة والحاسمة حقا والتي هي الهدف المروم، فتكاد تكون مركبا جدليا يجمع خير ما في النقيضين ويتجاوزهما إلى تصور للعالم هو استجابة أمينة لتطورات العلم في مطالع القرن العشرين، ويبدو قادرا على حل المشكلة الأنطولوجية الملحة، مشكلة العقل والمادة. وهذا المركب الجدلي يعطينا التفسير السليم لموقف برتراند رسل الفلسفي.

هكذا سوف يتقدم هذا البحث بطرح تصور رسل للعالم في تطوره عبر مراحل ثلاث يفلح في تفسير صيرورتها المنهج الجدلي (الديالكتيكي) الهيجلي. إنه منهاج «يعرف العقل بحركة الفكر التي تتحدى ضروب الإثبات الجزئية والمحتويات المحدودة وتزعزعها وتذيبها. وتلك الحركة تنتقل من حد إلى حد آخر وتتجه نحو استيعابهما معا، وهكذا لا يعود الجدل، وهو العلاقة المباشرة بين الفكر ومحتواه المتنوع المتغير، قائما خارج المنطق بل يتكامل معه، وهو يحول المنطق بواسطة تحويله لنفسه، ويصبح بذلك حياة الفكر وحركته الداخلية، الصورة والمحتوى معا»[٣٢]. لكل ذلك كان المنهج الجدلي ذا فعالية مشهودة في تفسير التغيرات الواعية في عالم الإنسان وخطى التقدم المقصودة، فلا تغيير إلا برفض الأطروحة، رفض ما هو قائم، ولما كان الرفض إنسانيا بنوع خاص، ليس آليا ميكانيكيا، فيكون من المنطقي أن يفضي إلى مركب جدلي يجمع خير ما في القضية ونقيضها ليتجاوزهما إلى الأكمل والأشمل والأكفأ.

وسوف نتتبع الآن تصور العالم عند رسل عبر هذه المراحل الجدلية الثلاث، محاولين إيضاح العوامل التي دفعت به إلى الدخول في كل مرحلة منها وما الذي أنجزه فيها، وكيف ولماذا خرج من إطارها، وما الذي استبقاه منها في مقابل ما نبذه بالكلية، حتى نصل إلى التصور الأخير والعام للعالم الذي يقترن باسم برتراند رسل المجيد في تاريخ الفلسفة العريق.

رابعا: ١- الأطروحة

تصور مثالي للعالم

درج الباحثون في فلسفة رسل على إهمال المرحلة الأولى المثالية من فلسفته، اكتفاء بالإشارة إليها، وهذا على أساس أنها انتهت تماما. بيد أن الطرح الديالكتيكي المتفق عليه ينقض هذا، ويلزمنا بالتوقف عند هذه المرحلة، فهي الأطروحة التي سوف تنقض لتصل إلى مركبها الجدلي.

ومهما يكن الأمر، فإن رسل قد استهل علاقته النظامية الرسمية بعالم الفلاسفة بانطلاقة أقبل عليها بمجامع نفسه إلى رحاب الفلسفة المثالية الألمانية على وجه التحديد. وقد دفعته إلى هذه الانطلاقة عوامل خارجية متعلقة بأجواء الفلسفة الإنجليزية في الهزيع الأخير من

القرن التاسع عشر، وعوامل داخلية متعلقة بشخص وظروف برتراند رسل. يجمل بنا الإشارة لكليهما.

أما العوامل الخارجية، فهي الغزوة المثالية الألمانية التي اجتاحت انجلترا ذات التقليد التجريبي العريق، مرتين إبان القرن التاسع عشر، والتي تبرر القول إن النهضة الفلسفية في انجلترا كانت ثمرة متأخرة للمثالية الألمانية وأنها تغذت من مصادر ألمانية.[٣٤]

ففي بدايات القرن التاسع عشر انضم الشعراء والكتاب الرومانتيكيون في انجلترا إلى زملائهم في القارة واستقطبوا خطوطا مثالية فرارا من عقلانية التنوير المفرطة وتعملق العلم الحتمي الميكانيكي. وظهرت المثالية الألمانية في أشعار شيلي ووردزورث وكتابات توماس كارليل.

واكتسبت ثقلا مع كولريدج S.T. Coleridge (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) الذي درس مذهب كانط بالتفصيل.[٣٥] ومع هذا كانت غزوة ضعيفة، إذ تمت على أيدي هؤلاء الرومانسيين مع الشعراء والكتاب، وجميعهم غير متخصصين في الفكر الفلسفي ولا محترفين إياه. لذا سهل اندحارها التام على يد جون سيتوارت مل عملاق التجريبية المتطرفة والذي استطاع أن يكون بمثابة فيلسوف انجلترا الرسمي في زمانه.

وعلى الرغم من اندحارها التام يقول رسل إنه ـ خصوصا في يفاعته ـ ينفعل بوجد عميق مع دفاع وردزورث العاطفي عن الدين، على الرغم من رفضه العقلي إياه، وأنه كان يشعر بتجانس عميق مع شيلي في فضائله وفي نقائصه على السواء، أي في الشفقة الذاتية وفي الإلحاد[٣٦] أي أن هذه الغزوة المثالية الضعيفة تركت ظلالها في أعماق رسل، فما بالنا بالغزوة التالية المكينة.

هبت الغزوة المثالية الثانية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وإن كان يمكن اعتبار كتاب ج. هـ. ستيرلنج J.H. Stirling «سر هيجل» ١٨٦٥هو فاتحة هذه الموجة. ففيه أوضح ستيرلنج أن هدف هيجل أو سره هو إعادة الإيمان بالله وخلود الروح وحرية الإرادة. ومن هنا ناصرت الفلسفة الإنجليزية هذه المثالية في محاولة لإحياء القيم التي هددها التقدم العلمي. وتبدى ذلك بوضوح في كتابات فرنسيس برادلي F.H. Bradley (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) وجون ماكتاجارت J.E. Mctaggart (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥)[٣٧] وأمثالهما من فلاسفة كمبردج العظام ذوي القدم الراسخ والثقل الفلسفي المهيب.

وهذا يعني أن المثالية الألمانية عرفت حقا كيف تقتحم المعاقل الإنجليزية المكينة للفلسفة التجريبية العريقة بأصول تمتد حتى فرنسيس بيكون في القرن السادس عشر وجون لوك في القرن التاسع عشر وديفيد هيوم في القرن الثامن عشر، وصولا إلى جون سيتوارت مل في القرن التاسع عشر. فضلا عن أنها معززة بكتاب هيجل العظيم الذي لا يفلت من قبضته القوية ـ إما سلبا أو إيجابا ـ أي من الفلاسفة المعاصرين.

وقد نال رسل بدوره نصيبا وافرا من الأثر الهيجلي في هذه المرحلة الباكرة من حياته التي حملت تصوره المثالي للعالم، ضاعف من سطوة هيجل عوامل عديدة أحاطت برسل آنذاك، ولكنه ـ كما سنرى ـ كان دائما وفي كل حال لا يتراجع قيد أنملة عن وعده الصادق بأن تكون الفلسفة علمية، ويكون تصورها للعالم بالعلم ومن أجل العلم.

فقد التحق رسل بجامعة كمبردج في أكتوبر عام ١٨٩٠، واختار دراسة الرياضيات وحصل على إجازته فيها بعد ثلاث سنوات. ولكن أسلوب كمبردج في التدريس كان ـ في رأي رسل ـ عقيما غاية في السوء، ومجرد حشد لأذهان الطلبة بحيل بارعة وألاعيب تمثل إهانة لذكاء الطالب، حتى بدت الرياضيات بأسرها مثيرة للغثيان والقرف disgusting! يقول رسل: «لما انتهيت من آخر امتحاناتي في الرياضيات عند نهاية سنتي الثالثة في كمبردج، أقسمت ألا أنظر بعدها إلى الرياضيات وبعت كل كتبي الرياضية، وفي هذه الحالة النفسية والعقلية واجهتني الفلسفة بكل البهجة التي يبتهج بها الهارب من نفق إلى واد مزدهر فسيح».[٣٨]

هكذا أقبل رسل بمجامع عقليته العملاقة ذات القدرات الجبارة على عالم الفلسفة وبدأت علاقته النظامية بها في العام نفسه ـ ١٨٩٣ ـ الذي صدر فيه كتاب برادلي «المظهر والحقيقة Appearance and Reality» الذي يعد قمة من قمم المثالية الإنجليزية وأقوى تمثيلاتها، وكان أول ما وقع في يد رسل. فقد ذهب إلى هارولد يواقيم يسأله عما يقرأ في الفلسفة فكان من الطبيعي أن يعطيه «المظهر والحقيقة» الصادر توا، لأنه ـ أي يواقيم ـ أخرج فيما بعد كتابا يؤكد فيه مثالية برادلي الواحدية ومبدأه في العلاقات الداخلية.[٣٩]

وكما يؤكد رسل، كان برادلي في طليعة الفلاسفة الذين ناضلوا من أجل الفلسفة الألمانية وقبولها في الأمة الإنجليزية. ويعترف رسل بأن كتابيّ برادلي «المظهر والحقيقة» و «أصول المنطق» الصادر قبله بعشر سنوات، كانا شديدي الجاذبية لرسل ومعاصريه، وأنه على الرغم من الانفلاق الحاد عن دعاويهما فيما بعد، ظل دائما ينظر إليهما بعين الاحترام.[٤٠]

طبيعي إذن أن يقع رسل آنذاك، في إسار المثالية، ويدرس الفلسفة في سنته الرابعة بهذه الروح. وكان أستاذاه في كمبردج ماكتاجارت وستوت stoute «ساهما في أن يغرق حتى أذنيه في المثالية الألمانية»[٤١]. لقد نمت صداقة بينه وبين الهيجلي المخلص الذي يكبره بست سنوات، أي ماكتاجارت الذي جعل رسل يرتاح معه لرؤية هيجل للعالم ككل واحد ومتماسك ينكر حقيقة الجزء أو المادة أو الزمان أو المكان، والحق الوحيد هو المطلق.. إله هيجل. وسوف تكون هذه نواة لتصور العالم، يحاول رسل صياغتها في قوالب علمية خالصة، بعد أن تتكامل الهيجلية بسابقتها الكانطية، تمثيلا للمثالية الألمانية العتيدة بعملاقيها الأعظمين.

لقد تجلت المثالية الألمانية وتأثيرها الكاسح في أول أعمال رسل، أي «مقال في أسس الهندسة» وهو بحث انشغل فيه، فيما بين عامي ١٨٩٤ و ١٨٩٦، ثم نشر عام ١٨٩٧[٤٢] وقد نال

عنه شهادة الزمالة من كمبردج، بعد أن ناقشه فيه جيمس وارد والفرد نورث هوايتهد A.N. Whitehead (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) وأثنيا عليه.

وفيه يطرح رسل السؤال الكانطي الشهير: كيف كان علم الهندسة ممكنا؟ وصحيح أن رسل في مراحله المتقدمة أدرك أن الإجابة عن هذا السؤال لا تكون إلا على أساس من اكتشاف القرن التاسع عشر العظيم ألا وهو الرياضة البحتة في مقابل الرياضة التطبيقية، إلا أنه آنذاك كان أسيرا للطريق الهيجلي والمثالية الألمانية، فلم يلتفت إلى هذا، وانتهى إلى أن علم الهندسة لا يكون ممكنا إلا إذا كان المكان واحدا فقط من التصورات الثلاثة المطروحة: مكان أقليدس المستوي أو مكان لوباتشفيسكي المقعر أو مكان ريمان المحدب.

ولأن هندسة ريمان ولوباتشيفسكي لا تستغنيان البتة عن مقياس ثابت للانحناء، فقد بدت الإقليدية هي الهندسة الوحيدة الممكنة، وما كانت المثالية الكانطية تسمح بغير هذا. ولم تكن النظرية النسبية لأينشتين ـ التي جعلت من هندسة السطح المحدب لريمان هندسة تطبيقية ـ قد ظهرت بعد لتطيح بكل هذا. فتصور رسل في حينه «أنه حل كل المشاكل الفلسفية المتعلقة بأسس الهندسة».[٤٢]

لقد أرسى أسس التصور الهندسي العام للعالم على أساس الإقليدية، وتبعا لمنوال المثالية الألمانية، كان من الطبيعي أن ينتقل في الخطوة التالية من هذا الأساس الكانطي إلى التفسير الهيجلي، فراح إبان العامين التاليين (١٨٩٦ ـ ١٨٩٨) في انشغال عميق بتفسير هيجلي أي ديالكتيكي لأسس العلوم الرياضية والفيزيائية على السواء، ليخرج بتصور للعالم تطبيقا للقانون الهيجلي: كل معقول واقعي وكل واقعي معقول. والعلم هو المعقولية، ذلك ثابت بنيوي في فلسفة رسل من ألفها إلى يائها، أيا كانت المرحلة التي نمر بها.

وعلى هذا الأساس جاء مقال رسل آنذاك «في العلاقات بين العدد والكمية»، ليخرج إلى أنها علاقة انقلابات جدلية، وشرع في معالجة مماثلة لأسس الفيزياء فانشغل بالمقابلة بين الحركة المطلقة والحركة النسبية، وبأن المادة في حقيقتها تجريد غير واقعي، وليس ثمة علم بالمادة ـ كالفيزياء ـ يمكن أن يستوفي الشروط المنطقية.

وإذا تذكرنا ترسب كتاب برادلي «المظهر والحقيقة» في وعي رسل، وجدناه يخلص في النهاية إلى تفسير جدلي أو منطق ديالكتيكي لأسس الفيزياء ينتقل بين الطرفين المتناقضين: المقولات والإحساسات، ويكون في النهاية مرتبطا بالمظهر البادي أكثر من ارتباطه بالمنطق الصوري، ليكون منهجا لتحويل المظهر إلى حقيقة، بدلا من أن نبني الحقيقة أو الواقع Reality أولا، ثم تواجهنا بعد ذلك ثنائية لا مخرج منها.[٤٤]

أما عن تعريف المادة فهي في الديناميكا أشياء بينها علاقات والعلاقات إما مكانية وإما علّية. ولما كانت العلاقات العلّية هي قوى تسبب حركة فإنها إذن تؤدي إلى تغيير في

العلاقات المكانية. ونلاحظ أن رسل هنا يعمل بالمفهوم الكلاسيكي للمادة كأشياء things، وللعلّة كقوة Force مؤثرة، وهذا ما سوف ينقضه تماما فيما بعد ويستل أي تصور للقوة في العلّية وسيكون لهذا أثره الكبير في تصور العالم. المهم الآن أن الحركة بدورها لا يمكن تحديدها إلا في علاقتها بالمادة، على ألا تكون هذه المادة ذات علاقة علّية، أي ديناميكية، بالمادة التي نبحثها أو بأية مادة على الإطلاق، وإلا كانت المعادلات غير صادقة. بيد أن عمومية قوانين الجاذبية تعني أنه ليست هناك أي مادة بغير علاقة علّية - ديناميكية حركية - بمادة أخرى.

فكيف يمكن حل هذه القضية؟ How Solve This Antinomy? [45] وإنها لنقيضة أساسية وجوهرية لدرجة تجعل قيام علم الديناميكا مستحيلا فبدا له أن المكان والقوة مفاهيم نسبية ولابد أن نبحث عن صفات أخرى غيرها تتصف بها الأشياء الواقعية. وانتهى تحليل رسل إلى أن هذه النقيضة آتية من فرضية المكان المطلق التي تجعل الفيزياء الكلاسيكية في الميكانيكا تتصور المادة والحركة في ثنائية هي ذاتها ثنائية الجوهر والعرض. وافتراض المكان المطلق هذا يستلزم:

(١) الامتداد خاصة ملازمة لكل عناصر المادة.

(٢) الاتصال المباشر شرط ضروري لانتقال الحركة من جسم إلى آخر، فمن دون الاتصال المباشر للأجسام سوف نتصور أن الجسم أو الشيء يمارس تأثيره في موضع هو غير كائن فيه.

وهذا هو ما يؤدي إلى النقيضة المذكورة التي يمكن تفصيل ما تتضمنه من تناقضات على النحو التالي:

(١) المادة تحرك مادة أخرى وتتحرك بها.

(٢) حركة المادة هي تغير علاقاتها المكانية بمادة أخرى.

(٣) تغير العلاقة المكانية بين أشكال المادة لا يمكن قياسه إلا بعلاقة مكانية غير قابلة للتغير.

(٤) يستحيل أن نعرف شكلين للمادة بينهما علاقة مكانية لا تتغير، إلا إذا كانا غير خاضعين للعلاقات الديناميكية التي تربطهما معا، وتربطهما بأشكال المادة الأخرى.

وكما أشار رسل آنفا، عمومية قانون الجاذبية تعني أن هذين الشكلين للمادة يستحيل أن يوجدا معا، مما يعني أن العلاقات المذكورة في (٤) يستحيل أن توجد.

(٥) لكن تعريف المادة المذكور في (١) يقوم على مثل هذه العلاقات.

ويترتب على ذلك أنه لا يمكن قياس أي تغير في العلاقات المكانية بين المادة، أي لايمكن قياس الحركة ولا المادة ولا القوة، أي أن تلك النقيضة تعني أن علم الديناميكا مستحيل!.[٤٦]

وإذا تذكرنا أن نيوتن نفسه قد أحس بالصعوبات المحيقة بمفهوم «المطلق» في الزمان والمكان والحركة، وأنه ليس واقعيا. ولكن لم يكن أمامه مناص من الأخذ به. فلا غرو إذن أن انتهى رسل إلى أن هذا التناقض آت من مطلقية الحركة، وأن الحل في ديالكتيك السلب، أي في الانتقال الجدلي إلى النقيض: النسبية. واعتقد رسل أن «نسبية الكتلة» تعفينا من مطلقية الحركة فنخرج من هذا التناقض، ونستطيع تصور العالم بوصفه مادة مكونة من نقاط في المكان عبر آنات الزمان.

ولإلقاء مزيد من الضوء يفحص رسل الفرض المناقض، أي المادة المكونة من ملاء متصل Plenum، والمادة بهذا التصور قائمة بذاتها، المكان والزمان مجرد صفات لها. إذن فهي موجودة في كل حيز، ومتصلة بالضرورة بكل الجزئيات الأخرى. هكذا نلاحظ في حجج رسل انتقال ديالكتيكي من المكان إلى المادة، ومن المنفصل إلى المتصل. بيد أنه يخلص إلى أن النظرية الفجة عن الملاء المتصل بلا أي انقسام في أجزاء المادة لم يعد من الممكن قبولها ولن تجدي فتيلا، والأدنى إلى الصواب أن المادة كل واحدي One Whole حاضر في كل نقطة من نقاط المكان، والواحدية تعني الاتصال، والمادة ليست ممتدة بل هي الحاوية لكل امتداد. وعلى هذا نجد مبادئ الحركة في دوام الكل Permanence of the Whole، وليس في صفات الذرات المنفصلة تماما كمونادات ليبنتز، مما يجعل من الممكن استكشاف هذا «الكل» عن طريق علم الديناميكا. أما عن كيفية استئناف هذا المسار خارج نطاق علم الديناميكا، فإن رسل يقر بأنه لا يدري![47]

هكذا نجد رسل يسير مع المثالية إلى آخر المدى، حتى يصل في تصوره للعالم إلى نظرة واحدية، مفعما بالإيمان في إمكانية أن يبرهن بالميتافيزيقا على أشياء شتى بشأن العالم،[48] بغير حاجة البتة إلى معطيات الحواس، إلى العناصر التجريبية.

وقد تبدو هذه رؤية قاصرة على الديناميكا، فهي مبتسرة ولا يمكن أن نخرج منها بتصور للعالم. بيد أن رسل يردف هذا بعنوان ختامي فرعي «حاشية في منطق العلوم» حيث يوضح أن هناك طائفة من الأفكار المبدئية الأساسية، وأن كل علم من العلوم يعمل في إطار فئة فرعية من هذه الطائفة، عبارة عن عدد محدود جدا من الأفكار المبدئية الأساسية ويمكن اعتبار كل علم محاولة لبناء الكون أو تصور العالم بواسطة الأفكار المبدئية الأساسية الخاصة به، شريطة ألا تحتوي هذه الأفكار على أي تناقض.[49] من هنا كانت جهود رسل المذكورة لإزالة ما بدا له من تناقضات في الديناميكا.

وكان رسل يأمل في كتابة سلسلة كتب في فلسفة العلم تتجه تدريجيا نحو ما هو أكثر عينية، فتنتقل من الرياضيات إلى البيولوجي، وتوازيها سلسلة أخرى من الكتب بشأن المسائل الاجتماعية والسياسية، تتجه تدريجيا نحو ما هو أكثر تجريدا، عساه أن يحرز في النهاية ـ بعملية تركيب هيجلية ـ عملا موسوعيا يغطي النظرية والتطبيق على السواء[50].. لولا أن كانت

انقلابته الجدلية على هذه المثالية ومغادرته عالمها. وفيما بعد ذكر أن كل ما قاله فيها - وخصوصا بشأن أسس الهندسة - يعد لغوا.

وقبل أن نغادرها معه نخلص إلى أن هذه المرحلة المثالية من فلسفة رسل والتي استمرت فيما بين عامي ١٨٩٣ و١٨٩٨، كان تصوره للعالم فيها بدوره مثاليا ومثاليا واحديا، فقد رأيناه يبحث عن واحدية شاملة، يقاوم من أجلها حتى ثنائية الجوهر والعرض. ولكنه كان أمينا لميراث العلم الكلاسيكي في القرن التاسع عشر، أو على الأقل متسقا معه ومع فيزيائه النيوتونية، فهو يعالج المادة ككتل.. كأشياء، والعلة قوة مؤثرة، والمكان عامل منفصل عن الزمان.. إلى آخر ما رأيناه.

على أن العنصر اللافت والحاسم حقا في هذا هو منهاجه الذي يبلور مدى امتثاله للمثالية الألمانية. فقد كانت محاولة من رسل لإقامة تصور للعالم عن طريق طرح إجابات هيجلية على الأسئلة الكانطية، أو عن طريق تركيب جدلي بين المقولات والحدوس!.

وكما هو معروف سوف يرفض رسل هذا! أو بالتعبير الجدلي سوف ينقضه وينقلب عليه، فيرفض تماما أمثال هذه المناهج المثالية الميتافيزيقية المستغنية عن معطيات الحواس وعن الأسس التجريبية، ويرفض الواحدية رفضا قاطعا ويرفض المادة كأشياء ويرفض العلة كقوة مؤثرة...إلخ.

والسؤال الآن، ما الذي استبقاه رسل من هذه المرحلة المثالية ولم ينقلب عليه حتى مثل ثابتا بنيويا يصون كيان فلسفة رسل في تطورها الذي نزعم أنه جدلي، وصولا للمركب الشامل في تصوره للعالم، فبالطبع لا نقصد إلا ما استبقاه من عناصر تساهم في تشكيل تصوره للعالم.(*)

في الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن نخلص إلى العناصر الآتية:

١ - الفلسفة علمية، وفلسفة العلوم هي المنوط بها تصورنا للعالم.

٢ - ومن ثم، فإن فحص وضع المادة في ضوء القوانين العلمية المطروحة نعده عاملا جوهريا ومقوما أساسيا، إن لم يكن هو صلب الموضوع في تصورنا للعالم.

٣ - تصور العالم يتأتى عن طريق صياغة المحصلات العلمية بواسطة مناهج فلسفية.

والحق أن التغيرات الحادة في مناهج رسل الفلسفية فيما بعد، كانت مواكبة لتغيرات أكثر حدة في محصلات العلوم، وعلى وجه الخصوص العلوم الفيزيائية التي كان رسل دائما يعتبرها في منزلة عليا وفائقة الأهمية.

على أن التغيير الحاد الذي يفرض نفسه الآن هو خروج رسل من هذه المرحلة المثالية وانقلابته الجدلية عليها.

---

* سوف نضطر إلى إغفال العناصر التي استبقاها من المثالية وليست لها علاقة مباشرة بتصوره للعالم، من قبيل هذا الذي أشار إليه جيلبرت رايل قائلا: «المثالية التي سيطرت على رسل في شبابه لم يغادرها تماما، فقد رفض دائما رأي جون ستيوارت مل في رد حقائق الرياضيات والمنطق إلى التجريبية الاستقرائية».

G. Ryle, Bertrand Russell, P.18.

خامسا: ٢ - نقض الأطروحة

تصور واقعي للعالم

في ردهات جامعة كمبردج العريقة، العامرة دوما بأساطين الفلسفة وأساطين الرياضيات على السواء، تجمعت عدة عوامل دفعت برسل إلى الفرار من هذا الإسار الألماني وتقويض التصور المثالي للعالم، أو كما اتفقنا الانقلابية الجدلية عليه، إلى النقيض تماما، إلى عالم واقعي ساذج يسلم بالوجود كما هو، فالعالم موجود والفكر موجود وموضوعه موجود وكل شيء موجود، تماما كما يدركه الحس المشترك من دون أي تساؤلات[٥١] بل وأكثر من هذا، عالم يتسع لأنماط عديدة من الكيانات ... كل شيء فيه موجود وجود واقعي حقيقي: الأشياء الفيزيقية والجزئيات والكليات والأعداد ... وهو وجود مستقل عن أي ذات عارفة.

إنها ثورة شاملة تعني تصورا لعالم واقعي ليس مثاليا، وليس واحديا بل بالغ التعددية، تحكمه علاقات خارجية وليست علاقات داخلية، انطلقت من كمبردج تحت لواء رسل ورفيقه مور G.E. Moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨)، رسل يتكفل بدك معاقل الواحدية، ومور يتكفل بدك معاقل المثالية.

وقد بدأت رحلة الخروج من المثالية الألمانية الكانطية والهيجلية على السواء عام ١٨٩٨بفعل عدة عوامل تجمعت معا، منها أن رسل قرأ كتاب «المنطق الأكبر» لهيجل. فخرج باعتقاد ظل يحتفظ به دائما وهو أن كل ما قاله هيجل عن الرياضيات لغو ناتج عن رأس مشوشة (أو موحلة muddle)[٥٢]. والواقعة العارضة لكن شديدة الأهمية تتمثل في أن ماكتاجارت سافر فجأة الى أهله في نيوزيلنده، فعهدت جامعة كمبردج إلى رسل بتدريس ليبنتز G.F. Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦). هكذا وجد رسل نفسه منكبا على دراسة أعمال ليبنتز، ليكتشف أن أساس الميتافيزيقا المثالية الواحدية هو المنطق الأرسطي الحملي، منطق الجوهر وأعراضه، الذي ينبغي الإطاحة به لأنه يعجز تماما عن التعبير عن العلاقات.

فقد انكب رسل في تلك السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر على دراسة المناطقة والرياضيين الألمان، فتبلورت أمامه أهمية العلاقات في الرياضيات وفي تصور العالم، وبدا له أن إهمال العلاقات أدى إلى نتائج وبيلة في الرياضيات وفي الفلسفة على السواء، وقد ظل رسل دائما على اعتقاده بأن العلاقات من أهم موضوعات الفلسفة طرا، وأن معظم الموضوعات الأخرى يمكن أن ترتد إليها. ومنطق العلاقات بدوره أوضح لرسل أن العلاقات ينبغي أن تكون خارجية.

وكان ليبنتز قد انتهى إلى تصور للعالم ينكر واقعية المادة ويستبدل بها - بتعبير رسل - أسرة لا متناهية من النفوس هي المونادات Monads أو الجواهر الفردة، كل منها ذرة روحية لا نوافذ

لها ولا تتصل بذرة أخرى أو بموناد آخر. وبالتالي لا علاقات علّية بين جوهرين فردين[٥٢]. هكذا انتبه رسل إلى خطورة الواحدية المثالية من حيث إنها تنكر المادة وتنكر العلاقات الخارجية. فبدأ حملته المضرية على هذا في سلسلة المحاضرات التي ألقاها في فلسفة ليبنتز آنذاك، وحملها كتابه الشهير «عرض نقدي لفلسفة لبنتز» A Critical Exposition of the philosophy of Leibnitz حيث يؤكد على أهمية القضايا العلاقية مقابل قضايا الموضوع والمحمول. وهذا يعني ضرورة أن نستبدل العالم التعددي بالعالم الواحدي.

وفي كتابه «أصول الرياضيات» أوضح رسل أن النظرة المونادية والنظرة الواحدية كلتيهما على السواء ترد العلاقات إلى أشكال من القضايا الحملية. العلاقة بين طرفين خصائص داخلية لكليهما، تدخل في صميم تعريف الحد أو الحدين اللذين تربطهما العلاقة، وهما في التحليل النهائي خاصية للكل الذي يضم الطرفين وتحاول الواحدية تفسير الكثرة البادية في العالم بمبدأ «الهوية في الاختلاف» الذي نقده رسل بقوة في كتابه النقدي المذكور عن ليبنتز.

ودخول الواحدية في ذات الهوية مع المثالية مسألة استقطرها برادلي من فلسفة هيجل، ففي الواحدية ليس هناك إلا الكل وصفاته.. الجوهر وأعراضه.. الموضوع ومحمولاته. أية علاقة لابد أن ترتد إلى قضية حملية لتصل في النهاية إلى قضية حملية كبرى موضوعها هو الحقيقة الواحدية، الكل الأنطولوجي.. فذلك هو تصورهم للعالم.

الكل يكشف عن العلاقات بين أجزائه، والعلاقات بين الأجزاء تتكشف في طبيعة الكل، فلا يمكن في هذه الحال النظر إلى الشيء إلا في إطار علاقته بالكل. هكذا تبين رسل الشرك الذي وقع فيه بسبب براعة برادلي وثقل حججه الفلسفية، أي شرك العلاقات الداخلية للكل الواحدي التي يعبر عنها المنطق الحملي. وقد حمل كتاب برادلي «المظهر والحقيقة» أقوى عرض لمنطق العلاقات الداخلية، حيث زعم أن التعددية سوف تناقض نفسها لأنها من خلال العلاقات تأتي بالكل الذي تأبى الاعتراف به قبلا. وينتهي برادلي إلى أنه ليس هناك أشياء متعددة ولا علاقات بينها، بل فقط الكل الواحدي، والعلاقات خصائص داخلية.

وفي النهاية يرتد كل شيء إلى أن المنطق الواحدي منطق حملي يرد العلاقات إلى الكيفيات، وكل علاقة تتحول إلى محمول يحمل على موضوع. فتغدو كيفية مباطنة له محايثة.. من هنا كانت العلاقات داخلية. وحين نتصور أن أية قضية تعود إلى قضية حملية، أي إلى موضوع ومحمول. فإن هذه النظرة إلى القضايا هي التي قادت جميع الفلاسفة المثاليين إلى القول بوحدة العالم وإلى إنكار التعدد.

هكذا تبين لرسل أن الإطاحة بالمنطق الأرسطي وإحلال منطق العلاقات محله - وهذا ما لابد أن يحدث - يطيح تماما بكل هذه المثاليات الواحدية وعلاقاتها الداخلية.

لقد تقوضت الواحدية، واكتشف رسل العالم الخارجي المتعدد فجأة، وتحرر من إسار المثالية التي ترى العالم الخارجي مجرد تصور للذات. لقد اعتبر الهيجليون أن كل كيانات العالم المادي أو الفيزيقي وكل كيانات الرياضة والفيزياء كيانات غير واقعية متناقضة مع ذاتها، فلا واقعي عندهم إلا المطلق. وكانت حجتهم في إنكار واقعية تلك الكيانات هي العلاقات الداخلية[٥٤]. لذلك فحين رفضها رسل وأخذ بمنطق العلاقات الخارجية أحس أنه اكتشف العالم الخارجي الزاخر الرائع الذي كان محروما منه بسبب إسار المثالية، وغمرته سعادة ضافية، جعلته يستقبل القرن العشرين وهو مفعم بأثرى أشكال الواقعية وأكثرها تطرفا، وببهجة فلسفية طاغية.

وبهذه الروح حضر رسل - برفقة وايتهد - المؤتمر الدولي للفلسفة بباريس في يوليو ١٩٠٠، وألقى بحثا يؤكد فيه هذا التصور الجديد للعالم الواقعي التجريبي التعددي ذي العلاقات الخارجية.إنه عالم مكون من جماع هائل من الجزئيات والنقاط واللحظات في الزمان والمكان... كل منها وجميعها حقيقي بدلا من حقيقية المطلق الهيجلي.

* * *

وكان هذا المؤتمر نقطة تحول فارقة في حياة رسل الفلسفية ، كما يؤكد[٥٥]. لقد قابل فيه بيانو Piano لأول مرة، وأدرك دقة وصرامة تفكيره وخطورة أعماله وتصوراته التي لم يكن رسل يهتم بها من قبل الاهتمام اللائق. وأثناء المؤتمر طلب منه رسل مجموعة أعماله، ودرسها جميعا، ووجد في منطقه الرياضي أداة للتحليل كان قد طال بحثه عنها . وحين أتى سبتمبر من العام نفسه كرسه رسل لتطبيق هذه الأداة التي استقاها من بيانو على منطق العلاقات، وخصص أمسيات سبتمبر الدافئة لمناقشة هذه الفكرة مع وايتهد، لذلك يقول رسل: «سبتمبر ١٩٠٠ كان أعلى قمة بلغتها في حياتي»[٥٦]، فمن هذه الأمسيات أتت فكرة «برنكيبا ماتيماتيكا» إلى الوجود، وما فتئ رسل يؤكد حتى آخر لحظة في حياته على أن تركيز الاهتمام على منطق العلاقات أخطر الدلالات الفلسفية لهذا العمل الجبار.

بيد أن رسل كان قد عكف منذ أكتوبر ١٩٠٠ على عمله الأسبق «أصول الرياضيات» الذي انتهى منه في مايو ١٩٠٢، وهو يحمل عديدا من المحاولات لرد الرياضيات إلى المنطق، وكانت محاولات فجة ومليئة بقصورات تجاوزها، برفقة وايتهد، في «برنكيبا ماتيماتيكا»، بيد أنه يحمل أقوى تجسيدا لهذه المرحلة الواقعية من فلسفة رسل.

ويحمل «أصول الرياضيات» أيضا علامة فارقة تنامت وتعاظمت فيما بعد، لن نقول في فلسفة رسل بل في فلسفة القرن العشرين عامة ألا وهي تآزر المنطق والفلسفة معا . قبل هذا المؤتمر كان المنطق والفلسفة يسيران متوازيين، وبفضل تأثير بيانو وأيضا وايتهد فيه، تلاقح المنطق والفلسفة. ومنذ «أصول الرياضيات» فصاعدا، سوف تغدو حجج تصور برتراند رسل

للعالم حججا منطقية قائمة على أسس المنطق الرياضي، لأن رسل ذاته سوف يحمل تلك البطاقة النادرة «المنطقي ـ الفيلسوف الذي يمنطق الفلسفة».[٥٧]

لقد انطوى «أصول الرياضيات» على قوة تدميرية هائلة لأسس التصور المثالي الواحدي ذي العلاقات الداخلية للعالم، وذلك عن طريق إثبات عجز المنطق الحملي في التعبير عن العلاقات، أو رده إياها إلى كيفيات. إن رسل يوضح أسس معالجته للعلاقات عن طريق هجمة مضادة على وجهة نظر ليبنتز التي عدّلها لوطزه ويسميها النظرة المونادية Monadistic View[٥٨] وعلى النظرة الواحدية Monistic التي ينسبها رسل إلى برادلي وسبينوزا، وعني رسل عناية خاصة بتفنيد آراء برادلي.[٥٩] فكما أوضحنا، رسل منذ البداية يصادر على أننا إذا استطعنا الإطاحة بالمنطق الحملي وأحللنا منطق العلاقات محله فقد انهار التصور المثالي الواحدي للعالم من أساسه.

ويستند رسل في هذا بشكل خاص إلى العلاقة اللاتماثلية Asymmetry فنظرية العلاقات الداخلية قد تصدق في بعض العلاقات كعلاقة الحب والكراهية فهي خاصة ذاتية للحد أو للطرف، ولكن العلاقات الداخلية ـ كما يبرهن في «أصول الرياضيات» لاتصلح إطلاقا في التعبير عن العلاقات التي ترسم بنية العالم، خصوصا علاقة اللاتماثل ـ كما أشرنا فحين تكون العلاقة بين (أ) و(ب) هي علاقة قبل أو بعد، أو(أ) أسبق من (ب) أو(أ) أكبر من (ب)، فهذه العلاقة لا يمكن أن تكون خاصة لـ (أ) لأنها لا تتحدد إلا من الخارج ، وعلى ضوء العلاقة بطرف آخر مثل (ب)... هذه العلاقات لا يمكن أن تكون كيفيات حملية أو خصائص ذاتية، ولا يمكن أن تكون إلا وقائع علاقية وعلاقات خارجية.

هكذا يثبت رسل العلاقات الخارجية وبالتالي العالم التعددي الشامل في تعدديته الذي هو تجريبي واقعي. ولا يفوت رسل في مقدمة هذا الكتاب «أصول الرياضيات» الإشارة إلى محاولته السابقة التي عرضناها لإقامة تصور مثالي للعالم وبالطبع يعتبرها محاولة فاشلة، فيقول: منذ ست سنوات مضت بدأت بحثا عن فلسفة الديناميكا فقابلتني صعوبات ... منها الصعوبة الخاصة بالحركة المطلقة التي لا تقبل الحل على أساس نظرية المكان العلاقية. وانتهى بي الأمر إلى إعادة فحص مبادئ الهندسة، ثم إلى فلسفة الاتصال واللانهاية ثم إلى المنطق الرمزي.....[٦٠]

وكان المنطق هو الذي قام بدوره ليترسم أمام ناظري رسل تصور لعالم تعددي واقعي مستقل عن أية ذات عارفة، فيما يعرف بالواقعية الساذجة Naïve Realism. النجوم موجودة لأنها موجودة والبشر هنالك لأنهم هنالك والنجيل أخضر لأنه أخضر. فالمادة حقيقة وعلاقاتها خارجية. هذه الانقلابية الجدلية المفاجئة على مثالية هيجل وكانط وعالم الواحدية المثالي حيث المادة وهم أو مجرد تصور للذات، وعلاقاتها داخلية، جعلت رسل يندفع بتطرف إلى هذا التصور المضاد للعالم ويجعله ذا واقعية تتسع لكل ما يخطر على البال، حتى واقعية أفلاطون

وصوفيته المستمدة من فيثاغورث. فسلم رسل آنذاك بالوجود الواقعي للكليات والوجود الواقعي للأعداد. وعبر رسل عن هذا في قصة طريفة عن حلم تراءى لعالم الرياضيات، لم تكن الأرقام فيه مجموعات جامدة كما كان يظنها من قبل بل كائنات تنبض بالحياة، الأعداد الفردية مذكرة والأعداد الزوجية مؤنثة، تتراقص وتنشد: نحن الأعداد المتناهية .. نشكل مادة هذا الكون .. ونحيل الأرض بسيطة .. ونبجل أستاذنا فيثاغورث .. ونعمنا بتكريم أفلاطون الخالد ... !! وتسير أحداث القصة بحيث يندفع في النهاية جيش الأعداد العرمرم صوب أستاذ الرياضة في ثورة عارمة، ويستبد به الرعب هنيهة ما لبث بعدها أن تمالك نفسه وصاح بصوت جهوري: ابتعدوا عني فما أنتم سوى وسائل رمزية ملائمة ثم استيقظ من نومه،[٦١] في إشارة من رسل إلى انقلابته بعد ذلك على الواقعية. بيد أن تصور رسل للعالم آنذاك اتسع تماما للواقعية الأفلاطونية، وشارك فريجة الاعتقاد في الحقيقة الأفلاطونية للأعداد فتصورها في خياله تسكن الوجود بعد أن أصبح مفرط الواقعية متأثرا في ذلك بواقعية مينونج Meinong الذي طبق حجج المذهب الواقعي على العبارات الوصفية. واعتقد رسل أن كل حد يرد في قضية صادقة أو كاذبة له كيان، أي أنه «يكون» بمعنى ما ... وبهذا المعنى «يكون» أو «يوجد» رجل ولحظة وعدد وفئة وعلاقة وغول ....[٦٢]

وظل رسل ينعم بهذا التصور الواقعي الثري الزاخر للعالم، حتى قال له وايتهد ذات مرة: «إنك ترى العالم كما يتراءى في ظهيرة يوم مشرق بديع، أما أنا فإني أراه كما يبدو في بكرة الصباح ساعة يصحو المرء من نوم عميق!»[٦٣] وراح يوضح له كيف يستعمل المنطق الرياضي في عالمه الغامض كصباح لندن ذي الضباب الكثيف، بمفرداته من نقاط ولحظات وجسيمات، فلا تعود هي خامة العالم، الخامة هي الأحداث، وهذا ما سوف يطوره رسل. فكما أيقظت كانط من سباته الدوجماطيقي تساؤلات هيوم عن العلية، أيقظت تساؤلات وايتهد عن الجسيمات والنقاط واللحظات رسل[٦٤] من سباته على صدر الواقعية الوثير، ليجد وايتهد يعلمه منهاجا منطقيا لبناء النقاط واللحظات والجسيمات بوصفها مجموعات من الأحداث كل منها ذات امتداد متناه، مما يعني إمكانية استخدام نصل أوكام بشأن نقاط ولحظات العالم الفيزيقي كما استخدم في عالم الحساب، لكي نوفق بين الفيزياء الحديثة التي ابتعدت تماما عن عالم الحس المشترك وبين الإدراك الحسي في كل منسجم.

لقد تبين رسل ـ بهذا الفضل من وايتهد ـ أن سلاسة تصورات ومفاهيم الفيزياء النظرية راجعة إلى براعة الرياضيين وليس إلى طبيعة العالم الفيزيقي. واكتشف الأبعاد العميقة في تصور العالم التي يبلغها المنطق الرياضي. سعد سعادة بالغة وهو يستكشف القوى الجبارة لهذه الأداة البالغة الخطورة، أي المنطق، وأن الأمر لا يقتصر على منطق العلاقات، فثمة ما هو أمضى وأكثر حسما، وعلى وجه التعيين نصل أوكام الحاد والشهير.

ونصل أوكام Occam's Razor في أصله قاعدة منطقية منهجية للتقليل من الفروض التي لا تدعو الحاجة إليها، أو ما يعرف باسم مبدأ الاقتصاد في التفكير. فإن لم يكن قاعدة أنطولوجية تطبق على كيانات العالم، فإنه قاعدة منطقية تطبق على المبادئ التي نفسر بها الكائنات[٦٥]. لذلك يقول رسل: «إن قطاعا كبيرا من الدور الذي يلعبه المنطق الرياضي في الأنطولوجيا يكمن في تقليص عدد الأشياء Objects المطلوبة لكي نخرج بمعنى ما من العبارات التي نشعر بأنها معقولة»[٦٦]. وسوف يصبح هذا النصل القاعدة العليا في التفلسف العلمي، لأنه القادر على أن يجعل عالم رسل أصفى وأنقى .. وإلى غير حدود.

لقد أورد هيجل سيلا من البراهين التي تنفي وجود كيانات عديدة، وفي بداية الثورة على هيجل، تصور رسل أنه إذا أثبت أن برهان هيجل غير صحيح فالشيء إذن موجود. وكان هذا بوابة لتلك الواقعية الزاخرة في تصور العالم.

ثم جاء نصل أوكام ليوضح لرسل أن الحكم بالوجود أصعب كثيرا. صحيح أن الكيانات التي يراها النصل غير ضرورية لا يثبت أنها غير موجودة، فالنصل لا يستطيع إثبات أن الأعداد الصحيحة أو آلهة الأولمب غير موجودة .. هذا صحيح، ولكن نصل أوكام ينقض البراهين التي تثبت وجودها، فلا نعود نملك برهانا على هذا الوجود .. فكيف نستبقيها؟!

وبمرور الأيام، وبفضل نصل أوكام، يفقد تصور رسل للعالم تدريجيا ذلك الثراء والزخم الواقعي، وشيئا فشيئا، حتى لا يعود هنالك إلا أحداث محايدة تعد بمثابة الإقلاع النهائي عن الواقعية وتصورها للعالم، وهذا في الوقت نفسه تطبيق مستمر وحتى آخر المدى .. أو هو أقصى تطبيق لنصل أوكام الذي حذف كل مكونات العالم، فلم يبق إلا أحداث.

وأخيرا، يفرض منهاجنا الجدلي سؤاله: ما الذي استبقاه رسل من الواقعية بعد أن غادرها، وطبعا فيما يتعلق بتصور العالم؟

أول ما يفرض نفسه في صدر الإجابة: المنطق وهو الأداة الفعالة، لاسيما إذ أصبح التحليل منهاجا شاملا. وقد ظل رسل دائما مخلصا وفيا لعهد العلم. ولكن في هذه المرحلة التي شغلت العامين الأخيرين في القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين كان رسل متكرسا للعلوم الصورية، للمنطق والرياضيات، حتى أنجز إنجازه الأعظم فيها ورد الثانية للأول، فلم تعد الرياضيات حقائق لا إنسانية مطلقة، بل هي محض تحصيلات حاصل خاوية، وغادرت هي الأخرى ذلك العالم الذي كان واقعيا ولن يعود.

استبقى رسل أيضا العلاقات الخارجية، وبالتالي التعددية الشاملة. وتمادى رسل في التعددية حتى أصبحت ذرية منطقية. وكانت الذرية المنطقية أعز بناته إلى قلبه، فيقول: «لم أضع لنفسي بطاقة فلسفية ولم أرتبط إلا بلافتة واحدة، أنني ذري منطقي».[٦٧]

فكانت لغة رسل وفتجنشتين الذرية المنطقية هي لغة التعبير عن مثل هذا العالم البالغ التعددية، ليكون كل ما نقوله في حدود جمل ذرية ودوال الصدق المؤلفة منها. ولئن كان رسل يؤكد أن المنطق هو جوهر الفلسفة، فهذه الذرية المنطقية هي منطق الفلسفة الأنطولوجية التعددية أو جوهرها.

وحاول رسل أيضا أن يستبقي شيئا من تجريبيته الواقعية، وذلك في أن كل قضية ليست تحصيل حاصل أي إخبارية لا تصدق ولا تكذب إلا بفضل علاقتها بالخبرة التجريبية.

على أن الخبرة بدورها لا تمثل إلا قطاعا بالغ الضآلة، إذ نظرنا إلى قصة العالم بأسرها، على مدار بلايين السنوات.

هكذا استبقى رسل من مرحلته الواقعية عوامل، ربما كانت أكثر كما وأهم كيفا من تلك التي استبقاها من مرحلته المثالية، ولكننا - على أية حال - في سبيلنا الآن إلى مركبهما الجدلي، فيما يمكن اعتباره بمثابة بيت القصيد. إنه التصور العام للعالم الذي يقترن باسم رسل، عالم من أحداث واحدية محايدة لا هي مثالية ولا هي تجريبية تماما، لا هي عقلية ولا هي مادية.

فماذا عساها أن تكون؟ وما الذي دفع رسل إليها؟ وكيف بلغها؟

سادسا: ٣ - المركب الجدلي
تصور عالم من أحداث محايدة

كما رأينا انتقل رسل من التصور المثالي للعالم إلى التصور الواقعي فجأة، وعلى الرغم من ازدحام ذلك العالم الواقعي فقد تشكل هكذا مرة واحدة بنقلة من الواحدية إلى التعددية .. أو بمصطلحات هذا البحث بانقلابة جدلية.

أما عالم الأحداث المركب شديد الحصافة فقد تشكل على مراحل وشهد تغييرات وتعديلات وخطوات، صلبها حذف مستمر يمارسه نصل أوكام.

بداية الثورة على الواقعية الساذجة أو إعلان الرحيل عن عالمها يمكن أن نجده في كتاب رسل البالغ الخطورة «مشاكل الفلسفة» ١٩١٢ ومنه فصاعدا بدأ تصور رسل للعالم يتشكل تدريجيا ليتخذ الصور التي اقترنت باسم رسل.

يستهل رسل هذا الكتاب بالتساؤل عن معرفة يقينية غير قابلة للشك، وهذا «ينطوي على شك فيما كان يسلم به بلا مناقشة في أصول الرياضيات»[٦٨] وراح يشك في وجود المادة حتى سحب الوجود من الموضوعات الفيزيقية مثل النجوم والأكواب والمناضد، لأننا لا نعرف بوجود منضدة إلا عن طريق عملية استدلال طويل غير مباشرة يستحيل أن تكون يقينية، فلا يمكن الجزم إذن بوجود تلك المنضدة.

عبر رسل عن هذا في الفصل الأول من الكتاب. يحمل هذا الفصل نفس عنوان كتاب برادلي «المظهر والحقيقة Appearance And Reality»، مما يذكرنا بفرنسيس بيكون F. Bacon

(١٥٦١ ـ ١٦٢٦) حين وضع المنهج التجريبي في كتاب يحمل نفس عنوان الكتب المنطقية لأرسطو، أي «الأورجانون» أو الأداة، في إشارة واضحة إلى أن أورجانون أرسطو قد أصبح أداة بالية عفا عليها الدهر، وأن التجريب هو «الأورجانون الجديد» للعصر الحديث.

وبالمثل فعل رسل، وكأنه يريد أن يومئ هو الآخر إلى أن معالجة برادلي قد عفا عليها الدهر، وها هي ذي المعالجة الجديدة للمظهر والحقيقة. إن المفارقة بينهما مصدر مشاكل ومصاعب فلسفية كثيرة. الرسام يريد المظهر، يريد الأشياء على ما تبدو عليه. أما الفيلسوف فيريد الحقيقة، يريد الأشياء على ما هي عليه.(٦٩)

وفي بحث الحقيقة، في بحث الأشياء على ما هي، سوف تواجهنا مثالية لن يتخلى عنها رسل بعد ذلك أبدا ! وهي أسبقية المعرفة على الوجود وخروج الانطولوجيا من الأبستمولوجيا، وارتهان الموجودات بعملية الإدراك. فلا مغالاة إذن لو قلنا إن تصور رسل للعالم من الآن فصاعدا هو تصور مثالي بهذا المعنى.

يبدأ رسل هذا الطريق بتقرير أن ما نعرفه معرفة مباشرة هو فقط المعطيات الحسية Sense - data كهذه البقعة الضوئية وتلك الذبذبة الصوتية وهذا الملمس الخشن... إنها نقطة الارتكاز التي تند عن أي شك فتماثل الكوجيتو الديكارتي. ونظرا لاختلاف المنظور والموقع ومسقط الضوء فلا أحد يرى ما يراه الآخر بالضبط، لا أحد يتلقى صورة مطابقة من تلك المعطيات الحسية التي هي اليقين الوحيد، لأنها معرفة مباشرة.

أما سائر الموضوعات الفيزيقية كالكرسي الذي أجلس عليه أو النجم الذي أراه في السماء، فنحن نعرفها عن طريق الاستدلال عليها من هذه المعطيات الحسية. وخبرة الوعي الفوري بهذه المعطيات هي إحساس Sensation. إذن هناك فارق بين المعطى الحسي وبين الإحساس، أي أن رسل سلم بثنائية الموضوع الحسي والفعل الذهني(٧٠) وهذا ما أكده الدكتور محمد مهران في دراسته الجادة المشار إليها، وأن رسل في هذه المرحلة ثنائي، ولم يصل بعد إلى الواحدية التي سوف تصبح المعلم المميز لتصوره للعالم.

اللون في حد ذاته معطى حسي وليس إحساسا، لكنه ليس شيئا محايثا أو مباطنا في المنضدة، لأنه يتوقف على الضوء، وعلى سلامة أعصاب البصر وعلى أن الرائي لا يرتدي مثلا نظارة زرقاء وليس مصابا باليرقان أو بعمى الألوان، ويعتمد لون المنضدة على كل هذه العناصر، والمثل يقال عن الملمس، قد تبدو المنضدة للعين المجردة ناعمة ملساء، ولكن إذا نظرنا إليها عبر مجهر يبدو سطحها بالغ الخشونة ذا منحنيات ومنحدرات، فأي المظهرين هو حقيقة المنضدة؟(٧١)

المعطيات الحسية ليست هي ذاتها المنضدة، المنضدة شيء فيزيقي ومجموع الأشياء الفيزيقية هو المادة، وكل ما ندركه محض مظاهر لها، لكننا نعتقد أنها علامة على واقع وراءها.

فهل هناك منضدة؟ وأي نوع من الأشياء تكونه؟ وهل توجد المادة؟ وإذا وجدت ما هي طبيعتها؟

يقول ليبنتز إنها مجمع الأرواح، ويقول باركلي إنها فكرة في عقل الله. ويأتي العلم الحديث بوقاره ورصانته ليخبرنا أنها مجموعة هائلة من الشحنات الكهربائية في حركة متقدة .. أما فيلسوفنا برتراند رسل فيقول إننا قد لا نملك دليلا على وجود المنضدة ووجود الأشياء الفيزيقية. ولكن مهما تشككنا فيها، لن نشك أبدا في وجود المعطيات الحسية التي تجعلنا نعتقد أن هناك منضدة، ونحن نميل ميلا غريزيا إلى الاستدلال من هذه المعطيات على وجود الأشياء الفيزيقية. كل موضوعات العالم الفيزيقي لا نعرفها معرفة مباشرة، بل فقط نستدل عليها من المعطيات الحسية. ويبدو عقلانيا تماما أن نتخذ هذه المعطيات علامة على وجود شيء ما مستقل عنا ولا يختفي حين تتوقف عملية الإحساس أو الإدراك الحسي للمعطيات الصادرة عنه.[٧٢]

هكذا تحولت الأشياء الفيزيقية إلى كيانات مستدل عليها، والمعطيات الحسية الشيء الوحيد اليقيني الذي نقطع بوجوده، فلا غرو أن يعدها المكونات القصوى للعالم الفيزيقي بوصفها فيزيقية خالصة.[٧٣]

ثم أضاف رسل إلى المعطيات الحسية، المعطيات الحسية الممكنة Sensibilia وهي لها نفس المنزلة الفيزيقية والميتافيزيقية للمعطيات الحسية، بيد أنها لم تعط بعد لعقل ما، أو بمصطلحات أرسطو هي معطيات حسية بالقوة، سوف تصبح معطيات حسية بالفعل حين تقع في خبرة عقل ما، تماما كما أن الرجل يصبح بعلا حين يتزوج. لذلك يقول رسل إن العلاقة بين المعطيات الحسية والمعطيات الحسية الممكنة تماثل العلاقة بين الرجل والبعل، يصبح الرجل بعلا حين يدخل في علاقة زواج، وتصبح المعطيات الحسية الممكنة معطيات حسية حين تدخل في علاقة معرفة بالاكتساب[٧٤]. فقد فرق رسل بين المعرفة بالاكتساب المباشر وهي إدراك المعطيات الحسية والوعي بها، وبين المعرفة بالوصف وهي معرفة تلك الكيانات الفيزيقية التي نستدل عليها من المعطيات الحسية.[٧٥]

إن المعطيات الحسية الممكنة ـ وليس المعطيات الحسية فقط ـ هي المكونات القصوى للعالم الفيزيقي. وهذا التمييز بين الاثنين من ناحية، والتمييز بين المعطى الحسي والإحساس من الناحية الأخرى، يؤكد أن المعطيات الحسية ليست ذهنية خالصة مرتهنة فقط بالذات العارفة، بل هي منتمية للعالم الفيزيقي.[٧٦] فتصلح تماما لتصور موضوعي للعالم ولتفسيره، وتجد تمام تبرير أدائها لهذه المهمة في مبدأ الاتصال أو الاستمرار Continuity، أي اتصال المعطيات الحسية عن الموضوع الفيزيقي نفسه. إن رسل يستعمل الاتصال ـ طبعا ـ بالمعنى الرياضي «الذي يعني أن المتصل ليس شيئا سوى مجموعة من العناصر مرتبة ترتيبا معينا».[٧٧]

وفيما بعد، في مراحله التالية سوف يهتم رسل اهتماما شديدا بمبدأ الاتصال خصوصا إذا تلاحم مع العلية. وبعد أن أناط به هذا الدور في تصور العالم، سوف يعتبره أيضا مصادرة من مصادرات البحث العلمي، ويعنى بتفصيلها. وهذا معناه أن الاتصال يقوم بدور جوهري في انطولوجيا رسل وفي ابستمولوجيته على السواء. والواقع أن الفصل بين الانطولوجيا والابستمولوجيا في فلسفة رسل سوف يغدو تعسفيا إلى حد ما، وهذا هو مبرر حكمنا بمثاليته. على أية حال، فإن رسل يحدد مصادرة الاتصال، وهو بالطبع اتصال زماني - مكاني بأنه إذا كان هناك ارتباط علّي بين حادثتين غير متجاورتين، فلابد من روابط في التسلسل العلّي تتوسط بينهما تجعلهما متصلتين أو تجعل العملية متصلة بذلك المفهوم الرياضي للاتصال. فإذا كان هناك عدد من المستمعين لمتحدث، فمن الواضح أيضا أن هناك ارتباطا علّيا بين ما يسمعه هؤلاء المستمعون المختلفون، ومن الواضح أيضا أنه لابد وأن توجد روابط في السلسلة العلية - من قبيل الموجات الصوتية - في المدى المتوسط بينهم، ما داموا متفرقين في أمكنة شتى. وبسبب مصادرة الاتصال لا نشك في استمرارية وجود شخص ما خلال الأزمنة التي لا نراه فيها.[٧٨]

وتلعب العلّية دورها الكبير في عالم رسل، طبعا لم تعد قوة مؤثرة ولو عن بعد أو قوة إجبار Compulsion كما كانت في الفيزياء الكلاسيكية، بل مجرد قوانين للتعاقب،[٧٩] لتبقى دائما معامل تنظيم العالم وتنظيم عملية إدراكه. العلّية خطوط تقريبية مؤقتة، وغير شاملة لكنها قادرة على هذا. فالعلّية بمفهومها الواسع تضم كل القوانين التي تربط الأحداث في مختلف الاتصالات الزمانية المكانية.[٨٠] ويشير رسل إلى اعتقادنا الراسخ بأن «كل ما نعرفه عن العالم الفيزيقي يعتمد على افتراضنا بأن هنالك قوانين علّية».[٨١]

صحيح أن رسل عني بتفصيل الاتصال والعلية وما إليها في مرحلة لاحقة، لكنهما قاما بدورهما لكي ينتظم تصور رسل للعالم آنذاك بوصفه مكونا من معطيات حسية ممكنة، ومعطيات حسية نستدل منها على الموضوعات الفيزيقية. هذا بمعية خبرات ذهنية خالصة، فرسل مازال محتفظا بثنائية سيكوفيزيقية - كما أشرنا - حين فصل بين الإحساس الذي هو فعل ذهني أو حادثة ذهنية، وبين موضوع الإحساس - أو معطياته - الذي هو حادثة مادية، فبدت المعرفة وكأنها علاقة بين ذات وموضوع، خصوصا حين كان رسل يبحث المعرفة المباشرة أو المعرفة بالاكتساب والمعرفة بالوصف. وعلى هذا، فلئن رفض رسل العقل بوصفه كيانا متميزا وأحل محله المعرفة المباشرة بوصفها المكونات القصوى للعقل «إلا أنه ظل ثنائيا حتى عام ١٩١٩ أو ١٩٢٠».[٨٢]

* * *

وكانت الخطوة التالية في تصوره للعالم، لتقضي تماما على تلك الثنائية حين تقدم مفهوم «البناء المنطقي» Logical Construction.

ومنهج البناء المنطقي، الذي يعد من أهم أدوات التحليل عند رسل[83] هو تطبيق حرفي لقاعدة نصل أوكام الذي يلزمنا بحذف كل ما يمكن حذفه من كيانات مستدل عليها فتكون معرفتنا بها احتمالية وموضع شك، وذلك لكي يحل محلها ما نحن على معرفة مباشرة ويقينية به.

على هذا لا تعود الكيانات الفيزيقية مستدلا عليها من المعطيات الحسية، بل هي أبنية منطقية من هذه المعطيات أو بالأحرى من الأحداث.

إن منهج البناء المنطقي يمثل الانفلاقة المطلقة والقاطعة عن الواقعية الساذجة أو الواقعية بشحمها ولحمها. وكان رسل قد استخدمه ليصل إلى أن العدد لا يشير إلى كيان واقعي، بل إلى فئة من الفئات، وقام بتطويره في «برنكيبيا ما تيماتيكا». وبعد نجاح منهج البناء المنطقي في إيجاد حلول للمشاكل الرياضية والمنطقية، قام رسل - بدفع وشحذ من وايتهد - بمد نطاقه إلى مشكلات الفلسفة بعامة[84]. وعلى رأسها المشكلة الأم في فلسفة رسل، مشكلة المعرفة.

المعرفة الإنسانية تشتمل على كيانات كثيرة لا نستطيع القطع بوجودها، والأفضل أن تتم صياغة المعرفة في حدود علاقات بين كيانات أبسط وأكثر معقولية ولا نستطيع إنكار وجودها. وبهذا نحرز تقدما فعليا في الفلسفة، فقد استبدلنا غير المشكل بالمشكل، والواضح بالغامض، واليقيني بالمحتمل. ويغدو ناموسنا إزاء موضوعات العالم: حيثما يمكن أن نستبدل البناءات المنطقية من الكيانات المعروفة بدلا من تلك الاستدلالات على الكيانات غير المعروفة، وحتى كيان فيزيقي معقد مثل المجال الكهرومغناطيسي يمكن أن يتحول إلى بناء منطقي[85] فالإلكترونات والبروتونات ليست نسيج العالم الفيزيائي، بل هي أبنية منطقية منقحة ومطورة،[86] ويمكن أن نواصل المسير إلى ما استجد بعد رحيل رسل ونقول إن الكواركات والجلونات بدورها أبنية منطقية.

وعندما حل البناء المنطقي محل الكيانات المستدل عليها، انزاح الاستدلال من تصور العالم، وبالتالي سوف تنزاح أية فوارق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وتتبخر الثنائية تماما من تصور رسل للعالم «فالعقل بناء منطقي من الوقائع الذهنية، والمادة بناء منطقي من المعطيات الحسية الممكنة»[87]، فانفتح الباب على مصراعيه أمام تصور محايد لعالم مادته الخام هي الأحداث.

وكان وايتهد قد أوضح أن النقاط المكانية واللحظات الزمانية تتركب من فئات من الحوادث، كل حادثة لها امتداد متناه في المكان وديمومة متناهية في الزمان. ولكن بعد نظرية النسبية لم تعد الفيزياء الرياضية تعمل بامتداد مكاني واتصال زماني، والآن يمكن بناء الأحداث - الجسيمات events - particles في المتصل الزماني - المكاني (أو الزمكاني) للنسبية بنفس طريقة بناء النقاط واللحظات. والبناءات هنا تختلف عن بناءات الرياضة البحتة من حيث إنها من سلسلة حوادث وجودها مسألة تجريبية. إلا أن المنطق - كما يؤكد رسل - مستعد تماما لمواجهة أي مطلب تجريبي تشترطه الفيزياء. فمثلا كان ثمة خاصية للمادة مهمة تجريبيا وهي أنه لا يمكن أن توجد قطعة

مادة بعينها في مكانين في وقت واحد، أو في مكان واحد في زمانين مختلفين. وهذا ما يعرف بعدم قابلية المادة للاختراق impenetrability، وهي خاصة مطلوبة في الفيزياء الكلاسيكية والحديثة. فهل تكفي ملاحظة كريات البلياردو لإثباتها؟! الآن إذًا أصبحت المادة بناء منطقيا من كل الأحداث في حيز معين من المتصل الزمكاني، غير متقاطعة وغير متخلخلة فالمادة غير قابلة للاختراق، هذا لأنه من الأيسر أن نضع قوانين الفيزياء بطريقة تؤمن خاصية عدم قابلية المادة للاختراق. هذه الخاصية تلزم الآن بالضرورة المنطقية عن تعريف المادة كبناء منطقي، مع ملاحظة أن قطع المادة ليست هي القوالب التي يتم منها بناء العالم، القوالب هي الأحداث.[88] وقد تم حذف جزيئات المادة والنقاط واللحظات على السواء.

ومنهج البناء المنطقي من الأحداث، بدلا من منهج الاستدلال في المراحلة السابقة من فلسفة رسل، يمكن تطبيقه بالأسلوب نفسه على الأحداث الذهنية، على الرغم من أن علم النفس ليس متقدما بنفس درجة الفيزياء، بيد أن السلوكية ـ فيما يؤكد رسل الذي يلحق بذيولها وانطلاقة علم النفس المعرفي ـ عند رسل هي ذاتها النظرة العلمية، فكل الأنشطة الإنسانية ترتد معها إلى سلوكيات تدرس بمناهج العلم التجريبي مستبعدة الذات تماما.[89] وقد كانت الذات من ناحية، وعلاقة المعرفة بما هو معروف من ناحية أخرى، كلتاهما تثير شكوكا جمة، سوف تنداح إذا أنكرنا الطابع العلاقي للإحساس، ليست للإحساسات خاصة علاقية مع الذات، وليست الإحساسات في حد ذاتها معرفة. إنها مجرد أحداث، والعقل بدوره بناء منطقيا من أحداث. فلا تعود الحدوثات occurrencesالعقلية مختلفة اختلافا جذريا عن الحدوثات المادية، وبالتالي يصبح من الممكن اعتبار العقل والمادة كليهما بناء منطقيا تشكل من الخامة نفسها وهي الأحداث، لكن بقوانين علية مختلفة.

وهكذا كما حذف منهج البناء المنطقي الجوهر تماما من عالم المادة، حذف الذات تماما من عالم العقل، فنتخلص من الثنائية الديكارتية التي قصمت ظهر الفلسفة الحديثة، كلاهما الآن أبنية منطقية من الأحداث. وبدا هذا أمام رسل حلا نهائيا لمشكلة العقل والمادة. وقد كان القضاء على خرافة ديكارت هدفا للتيار التحليلي بأسره[90]. وأحداث رسل المحايدة تبدو كأنها قد حققت هذا الهدف، لأن بقية مدارس التيار ـ بمنهجها الردي المذكور في الهامش ـ لم تخرج البتة عن الواحدية المادية المستهلكة طوال عهود الفلسفة، بمشاكلها وثغراتها المعروفة، وقد رفضها رسل ورفض منهجها الردي ورآه لا يزيد شيئا عن موقف الواقعية الساذجة، تماما كما أن الثنائية لا تزيد شيئا عن موقف الحس المشترك. وبدت الأحداث المحايدة طرحا مستجدا وخصيبا والأهم أنه هو الموائم مع تطورات العلم، الفيزيائي أولا والسيكولوجي ثانيا.

* * *

أجل ! الأحداث المحايدة بوصفها خامة العالم، أو العالم بوصفه نسيجا من الأحداث المحايدة ليست البتة من إبداع رسل، مهما ظل رسل فريدا في معالجته إياها. وفضلا عن

جهود وايتهد الذي كان رائدا هاديا أخذ بيد رسل وقاد خطاه. كانت الفكرة أي الأحداث المحايدة متواترة ومطروحة بوضوح في خطوط من فلسفة القرن التاسع عشر ذات المنزع التجريبي والعلمي، وكانت شائعة بصفة خاصة بين فلاسفة الواقعية الجديدة في أمريكا، على رأسهم وليم جيمس W.James (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) وأيضا تشونستي رايت C.Wright (١٨٣٠ـ ١٨٧٥) ورالف بارتون بيري R.B. Perry (١٨٧٦ ـ ١٩٥٧) وإلى حد ما جون ديوي J. Dewey (١٨٥٩ـ ١٩٥٢). فضلا عن نفر من فلاسفة القارة الأوروبية أهمهم أرنست ماخ E. Mach (١٨٣٨ـ ١٩١٦).

غير أن برتراند رسل يخص بالذكر فقط وليم جميس وأرنست ماخ وينسب الواحدية المحايدة إليهما. ويطلق عليها مصطلح أو اسم «فرضية ماخ وجيمس»[٩١]. حيث لا يعود العالم مكونا من المادة ولا من العقل، بل من شيء مختلف عنهما وأبسط من أيهما وأكثر أساسية من كليهما. ومن هذا الشيء يتكون العقل والمادة.[٩٢]

إلى مثل هذا ذهب التجريبي المتطرف، فيلسوف الأداتية الرائد أرنست ماخ في كتابه «تحليل الإحساس» الذي صدر عام ١٨٨٦ وترجم بالإنجليزية عام ١٨٩٧[*]. حيث قام بتحليل الأشياء الفيزيقية إلى عناصر أسماها «الإحساسات» لأننا نكتشفها من الخبرة الحسية، لكنها ليست ذهنية أو فيزيقية بل هي محايدة وتشكل النسيج الذي يتألف منه العالم.[٩٣]

وهذا الذي بلغه أرنست ماخ من خلال الفيزياء، بلغه وليم جميس من خلال علم النفس، حين حاول بالاستناد إلى خلفيته المكينة من دراسة الطب وعلم وظائف الأعضاء أن يعلمن علم النفس ويحيله علما تجريبيا خالصا مستغنيا تماما عن الوعي وعن خرافة «الذات» حتى «يغدو علم نفس من دون نفس»[٩٤]. وكان سبيل جميس إلى هذا هو التجريبية الجذرية التي تتصور العالم عالما من الخبرة الخالصة لا يسمح بدخول أي عنصر لا يقع في الخبرة. وبهذا تغدو الخبرة الخالصة هي الخامة الواحدة والوحيدة التي يتركب منها كل شيء في العالم، عقلي أو مادي، وهي مختلفة عن كليهما.

إحساسات ماخ أو خبرات جميس أو أحداث رسل، خامة واحدة لا هي عقل ولا هي مادة بل محايدة بينهما، فيتشكل كلاهما منها. فلا تزعم أن العقل هو نفسه المادة أو أن المادة هي ذاتها العقل، هما بناءان متمايزان لكنهما يتشكلان من الخامة المحايدة نفسها، بقوانين أو تسلسلات علّية مختلفة. وهذا تصور للعالم يختلف عن الواحدية المثالية بقدر ما يختلف عن الواحدية المادية التي تزعم أن العالم كله مادة خالصة والعقل ظاهرة فرعية أو وظيفة لها، بقدر ما يكون هو ذاته النظرة التعددية للعالم، تعددية تفوق تعددية ذراته.

* نلاحظ أن رسل كان يجيد اللغات الألمانية والفرنسية والإيطالية بطلاقة ويقرأ بها جميعا كما يقرأ بالإنجليزية.

وبعد أن كان رسل ينتقد وليم جميس ويرفض خبراته المحايدة، انقلب فجأة في عام ١٩١٩ - ١٩٢٠ ليسلم بها، ومنذ ذلك التاريخ فصاعدا ما فتئ رسل يثني على جيمس الثناء الجميل ويعتبره من أهم الأعلام المشكلين لفلسفة القرن العشرين.(٩٥)

ومع هذا لا يمكن البتة الزعم بأن انقلابة رسل إلى حيادية الأحداث في هذا التاريخ ١٩١٩ - ١٩٢٠ هو بأية حال استجابة لتأثير جميس أو ماخ أو سواهما، بل هو وعد رسل الصادق . إنه محض استجابة لتطورات العلم العظمى في الثلث الأول من القرن العشرين.

كانت تغيرات العلم آنذاك عاصفة، تحرك معها علم النفس السلوكي ليغدو أقرب إلى ما هو مادي متعين، وتحركت الفيزياء الذرية وفيزياء الكوانتم لتغدو أقرب إلى ما هو عقلي مجرد، الحياة النفسية سلوكيات ملاحظة تجريبيا، ووقائع المادة شحنات كهربائية مستنبطة عقليا أو رياضيا، فبدت حيادية الأحداث وكأنها تفرض نفسها على عقل علمي بالدرجة الأولى كعقل رسل، خصوصا إذا تربعت نسبية آينشتين على قمة هذه المتغيرات العلمية.

والواقع أن النسبية هي المعامل الجوهري أو العلة المباشرة التي أدت برسل إلى هذا التصور للعالم من أحداث محايدة، وهذا ما نخرج به من تاريخ انقلابته الحاسمة ١٩١٩-١٩٢٠ إلى مناصرة جيمس وإلى الإقلاع التام عن الثنائية السيكوفيزيقية. صحيح أن نظرية النسبية الخاصة أعلنها آينشتين عام ١٩٠٥ والعامة عام ١٩١٦، إلا أن عام ١٩١٩ كان حاسما في تاريخ النسبية، إذا اجتازت فيه اختبارا دقيقا، فرضت بعده نفسها على المجتمع العلمي بقوة وبحسم، بعد أن كان الرأي العام العلمي لا يتقبلها تماما.

فكما هو معروف، بعد دحض فرض الأثير، أنكر آينشتين النظرية الموجبة في تفسير طبيعة الضوء وأخذ بالنظرية الجسيمة، وتبعا لها يكون الضوء سيال من الجسيمات (الفوتونات) خاضعة لقوى الجاذبية التي تتناسب طرديا مع الكتلة وعكسيا مع مربع المسافة. فإذا كان الضوء جسيمات فلابد وأن تجذبه الأجسام الثقيلة مثل الشمس، جذبا يحرفه عن مساره الذي كان سيسير فيه ولو لم تكن هذه الشمس موجودة. ونتيجة لهذا يمكن أن نحسب أن الضوء المنبعث من نجم في وضع ظاهري قريب من الشمس، يصل إلى الأرض من الاتجاه الذي يجعل النجم يبدو كما لو كان مائلا قليلا عن الشمس. وبعبارة أخرى نقول إن النجوم القريبة من الشمس تبدو كما لو كانت قد تحركت قليلا بعيدا عن الشمس، وبعيدا عن بعضها البعض .. وهذا شيء لا يمكن ملاحظته في الأحوال الطبيعية، طالما أن النجوم غير مرئية في النهار بسبب اللمعان الشديد للشمس. ولكن يمكن تصويرها فوتوغرافيا إبان كسوف الشمس. ولو صورنا هذه المجموعة من النجوم أثناء الليل - أي أثناء غياب الشمس - يمكن قياس المسافات على الصورتين، وحساب الأثر المتوقع. فكانت بعثة آرثر ادنجتون إلى جنوب افريقيا عام ١٩١٩ لتصوير النجوم أثناء كسوف الشمس، وذلك لمقارنتها بصور النجوم أثناء الليل، وتمت المقارنة

وحسابات الأثر المتوقع، وكانت تماما كما تنبأ آينشتين[٩٦] وجاء التحقيق التجريبي من النسبية، وكان هذا الحدث ليسبب وجدا عميقا في المجتمع العلمي.

يخبرنا آلان وود في كتابه الممتع عن سيرة برتراند رسل، عن مدة شغف رسل بمتابعة تفاصيل بعثة آرثر ادنجتون، وانفعاله العميق بنتائجها حتى مرت عليه لحظة تصور فيها أن أي شيء بخلاف النسبية لا يستحق اهتماما فقال: «ليتني لم أنفق كل هذه الأعوام من عمري على قاذورات!».[٩٧]

لذلك اندفع رسل بمجامع نفسه نحو عالم من أحداث، لأن هذا هو تصور النسبية للعالم، وحين تصبح هذه الأحداث محايدة فإنها قادرة على تأطير تصور العالم بأسره. وظهرت الاستجابة المباشرة لهذا بأن أخرج اثنين من أهم أعماله توا، ألا وهما «تحليل العقل» عام ١٩٢١ لينطوي على قبول تام بل تسليم لا نقدي بالسلوكية وتنقيح وتطوير للأسس المشتركة بين علم النفس والفيزياء، فنجد نظرة لا عقلية للعقل، ثم أردفه بكتاب «تحليل المادة» عام ١٩٢٧ حيث نجد نظرة لا مادية للمادة، فقد ارتد كلاهما إلى أحداث[٩٨] وإن كانت النظرة التمحيصية الدقيقة تذهب إلى القول إن رسل «في تحليل العقل» تبنى الواحدية المحايدة بصورة جزئية حاول أن يجعلها كاملة في تحليل المادة[٩٩]. ويمكن اعتبار هذا تناميا لتأثير نصرة النظرية النسبية في بعثة آرثر ادنجتون.

كان أخطر ما في النسبية أنها اعتبرت الزمان البعد الرابع للمادة، فأطاحت تماما بالانفصال التقليدي بين مفهومي الزمان والمكان، واستبدلت بهما المتصل الزماني - المكاني، أو الزمكاني Spatio - temporal(*)، وهو ليس كيانا واحدا يحل محل كيانين وليس شيئا وليس مسرحا جديدا للحدوثات بل هو نظام من العلاقات بين الأحداث، يهدم تماما التصورات التقليدية عن التتابع الزماني والتجاور المكاني، وللمادة بوصفها مكونة من جزيئات عبر آنات الزمان في نقطة من المكان. وهذا هو الذي أدى إلى حيادية الأحداث، وتبيان أن الواحدية المادية والواحدية المثالية كلتيهما ذات فكرة مرتبكة عن المادة إذ عاشوا عبيدا لتصور الزمان والمكان ككيانين منفصلين، فتصوروا المادة حدثا في المكان والعقل حدثا في الزمان.[١٠٠] وترغمنا النسبية على الإطاحة بكل هذا فلا يبقى إلا الأحداث. الحادثة لا تبقى ولا تتحرك كقطعة المادة، إنها توجد ثم تنتهي، فتتحلل قطعة المادة إلى سلسلة من الحوادث والجسم سلاسل من هذه الحوادث. الجسم هو تاريخه، وليس كيانا ميتافيزيقيا يحمل تلك الحوادث، تماما كما أن العقل هو تاريخ سلسلة أحداث وليس كيانا ميتافيزيقيا. هذا ما ترغمنا عليه النسبية.[١٠١]

وترغمنا عليه أيضا نظرية الذرة والكوانتم، حيث ارتدت الذرة إلى إشعاعات، إلى سلسلة من الأحداث، ولا سكون البتة في قلب الذرة، لا وجود للشيء أو للجوهر المادي. وبعد ما تبدى

* انظر: د. يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٣٢ وما بعدها.

لنا من حركة دائبة في الإلكترونات أدركنا أن القول: «هذا هو الكرسي الذي رأيته بالأمس» قول مريح لكن غير دقيق بالمرة لأن القطعة المتناهية الصغر من الكرسي تتبدل وتتغير فيما يقل عن جزء من مائة ألف جزء من الثانية، وذلك القول عن الكرسي يشبه القول إن الإنكليز الآن هم الأمة التي كانت على عهد الملكة اليزابيث منذ مئات السنين.[١٠٢]

أما المخ فهو أبعد منا عن المادة لأننا أكثر جهلا به. وخبرة رؤية الكرسي اتصال سببي طويل من سلسلة أحداث تنتقل خلال الموجات الضوئية وحزم الأشعة ومخروط الضوء والعصب البصري ثم المخ، ومع أي اعتراض لهذه السلسلة من الأحداث، بإغلاق العينين أو حجب الضوء أو هتك العصب البصري سوف تنعدم خبرة رؤية الكرسي، وكل ما يعرفه عالم الفيزيولجي عن المخ ما هو إلا نتاج سلاسل أحداث واتصالات علّية أعقد وأطول.[١٠٣]

قد تبدو الظواهر العقلية كالفرح والحزن واللذة والألم والذكاء ... مختلفة عن الظواهر المادية بيد أن كليهما سلاسل من أحداث تنظمها قوانين علية، مادتهما واحدة هي الأحداث المحايدة، والاختلاف بينهما في طبيعة القوانين العلية المنظمة، فهناك قوانين أو سياق علّي ينظم الأحداث في هيئة صورة ذهنية images، فتكون ظواهر عقلية وموضوعا لعلم النفس، وهناك قوانين علية تنظمها في هيئة إحساسات فتكون ظواهر مادية وموضوعات لعلم الفيزياء.[١٠٤] وهذا يشبه الاختلاف بين تصنيف الناس جغرافيا حسب مواقع سكنهم وتصنيفهم أبجديا بتسلسل أسمائهم حسب ترتيب حروف الهجاء. مكتب البريد يعمل بكلا التصنيفين[١٠٥] والعالم بهذا التصور يعمل أيضا بكلا التصنيفين وتفاعلهما معا، ولتقارن التصنيف الجغرافي بما هو مادي منتم لعلم الفيزياء والتصنيف الأبجدي بما هو عقلي منتم لعلم النفس. ويمكن لعلم الفيزيولوجي أن يفسر التقاءهما معا، حين تنظر مجموعة من الناس إلى الشيء نفسه، فيرون منظورات مختلفة تتفق على موضوع معين، وعلم الفيزيولوجي يقودنا إلى التسلسل العلي للأحداث التي تبدأ من الموضوع وتصل إلى مراكز الإحساس «ويظل أعجب ما في الأمر أن تكون الحلقة الأخيرة في هذه السلسلة العلية مطابقة للحلقة الأولى».[١٠٦]

هكذا انتهى رسل إلى تصور عالم هو أبنية منطقية من أحداث محايدة، تنظمها قوانين أو سياقات علّية. فتشكلت الأحداث في خطوط علية Causal Line شبه مستقلة. والخط العلي هو سلسلة من الأحداث، نستطيع أن نستدل من أية حادثة في هذه السلسلة على شيء ما يتعلق بحادثة أخرى في السلسلة العلية، والإدراك الحسي بوصفه مصدراً للمعرفة المتعلقة بالموضوعات الفيزيقية مستحيل من دون سلاسل علية شبه مستقلة.[١٠٧]

إن الأحداث هي أساس تصورنا للعالم لأنه لا يوجد شيء البتة في العالم ليس قطاعا من تلك المادة الميتافيزيقية الأولية البالغة التعددية: الأحداث.[١٠٨]

لقد استقر رسل أخيرا على أن الأحداث هي المكونات القصوى أو النهائية للعالم، لأنها حتى ولو كانت ذات بنية، فهي ليست بنية زمكانية، بمعنى أنها ليست أجزاء تتصل ببعضها بعلاقات خارجية عبر المتصل الزمكاني[١٠٩]. بيد أن رسل لا يكف أبدا عن التطوير والتنقيح، لذلك حاول فيما بعد أن يقدم تحليلا للحادثة بوصفها مركبة مما أسماه بالكيفيات المتصاحبة Compresent Qualities في الآن الزمكاني نفسه، والتصاحب ينطبق على الظواهر الفيزيقية والنفسية، أو المادية والعقلية على السواء، فيغدو تعريف الحادثة أنها حزمة متكاملة من الكيفيات المتصاحبة[١١٠] فخرج كتاب رسل «بحث في المعنى والصدق An Inquiry into Meaning And Truth»، عام ١٩٤٠، حيث نجد الحادثة وكأنها بناء معقد يمكن تحليله، إلا أنه جاء في كتاب «المعرفة الإنسانية» عام ١٩٤٨، ليؤكد أن هذه المعالجة للأحداث ومحاولات تحليلها لا تتناقض البتة مع النظرة المطروحة في «تحليل المادة» التي تعتبر الأحداث هي المكونات القصوى أو النهائية للعالم، على الرغم من أنها لم تعد بسائط غير قابلة للتحليل، فهي تظل دائما ما يشغل أصغر قدر متناه من الزمكان.

المكان بدوره ـ أو الزمان وهما الآن سيان ـ لا يرتبط بأحداث منفردة، بل بالأحداث كمجموعات علية. والدور الذي قامت به المعطيات الحسية الممكنة Sensibelia حين كانت الموضوعات الفيزيقية كيانات مستدلا عليها، أي لحفظ كيان العالم فلا يختفي بتوقف عمليات الإدراك كعالم باركلي ولا يتحول إلى وهم، هذا الدور في عالم الأبنية المنطقية تقوم به الأحداث غير المدركة. فنتصور العالم في النهاية كأبنية منطقية من الأحداث التي تقع في مدركاتي والأحداث التي تقع في مدركات الآخرين والأحداث غير المدركة، جميعها انتظمت في سلاسل علية.

وتبعا للنظرية العلية للإدراك يتحدد نوع السلسلة. فإذا كانت إحساسات sensations أي مدركة عبر أعضاء الحس، فالعلة مادية فيزيقية تجعل سلسلة الأحداث منتمية لعلم الفيزياء، وإذا كانت صورا ذهنية images أي مدركة عبر علية مركزية في المخ والذاكرة فالسلسلة عقلية سيكولوجية منتمية لعلم النفس. كل الأحداث تنتظم في هذين الشكلين: إحساسات وصور ذهنية. والتميز بينهما يتوقف على طريقة إدراكنا للشيء.

وكأن رسل قد جعل الجهاز الإدراكي للإنسان هو الفيصل بين نوعي الظواهر الأنطولوجية، فيؤكد جهارا نهارا «أن التمييز بين ما هو ذهني وما هو فيزيقي يتوقف على طريقة إدراكنا للشيء، وأن هذا التمييز ابستمولوجي وليس انطولوجيا، ينتمي لنظرية المعرفة وليس للميتافيزيقا أو نظرية الوجود»[١١١] فيقول: «عقيدتي هي أن التمييز بين ما هو عقلي وما هو فيزيقي لا يكمن في خاصة كامنة في أي منهما، بل في الطريقة التي نكتسب بها المعرفة عن أيهما. فالحادثة عقلية إذا استطاع الشخص أن يخبرها مباشرة، وهي فيزيقية إذا

لم يكن ممكنا إدراكها إلا عن طريق الاستدلال».[١١٢]

وأكثر من هذا، فليس التمييز بين الحوادث فقط هو الذي جعله رسل في مخ الإنسان - بل الحوادث بأسرها! ولما كان العالم مجرد جماع من حوادث فهل يفاجئنا أن رسل وضع العالم بأسره في مخ الإنسان؟! لتكون واحدة من أعلى ذرى المثالية في تاريخ الفلسفة، تميزت بأنها تصور للعالم، تكاتفت - كما يؤكد رسل - أربعة علوم لتشييده. وهي المنطق الرياضي والفيزياء النظرية وعلم النفس والفيزيولوجي أو علم وظائف الأعضاء»[١١٣].

والمثير للدهشة حقا هو تعاظم دور الفيزيولوجيا، مادام العالم بأسره قد حل في المخ الذي تدرسه. بيد أن الفيزيولوجيا ليست أقوى بأسا من الفيزياء بحال، فلن تستطيع أن تخفف قيد أنملة من غلواء المثالية. وعالم الفيزيولوجي حين يلاحظ مخا فإن ما يراه في مخه هو وليس في المخ الذي يلاحظه، إنه أثر بعيد لذلك المخ الفيزيقي المزعوم وعلاقاته به يتم الحصول عليها استدلالا. فيؤكد رسل أنه لا يوجد شيء اسمه عالم المادة متميز عن خبراتي[١١٤] سواء أكانت المادة قطعة معدن أو إلكترونات يدرسها عالم الفيزياء أو مخ وخلايا حية يدرسها عالم الفيزيولوجيا.

إن مجموعة أو سلاسل الأحداث تعتبرها الفيزياء حالة موقوتة لقطعة مادة بناء على ارتباط عِلّي هو حلقة أو فكرة كائنة في منطقة ما من المخ، وما دمنا لا نعلم شيئا عن الصفة الكيانية للأحداث الطبيعية إلا حين تكون ثمة أحداث عقلية تقع في خبرتنا مباشرة فلن نستطيع القول إن العالم المادي خارج رؤوسنا يختلف أو لا يختلف عن العالم العقلي. فلا اختلاف البتة لأنه لا عالمين أصلا بل مجاميع أحداث ترتبط بروابط عِلّية مختلفة. وكل ما في الأمر أن هنالك مكانين: مكان الخبرة لا سيما الخبرة البصرية التي تحكم بفيزيقية ما هو فيزيقي، ومكان علم الطبيعة الذي يترابط بواسطة القوانين العلية ولا نعرفه إلا استدلالا من الخبرات الحسية خصوصا الخبرة البصرية، وهذه الخبرة - التي تحدد على أساسها وجود الموجودات - مكانها المخ. ويعقب رسل على هذا قائلا: «لقد أفزعت الفلاسفة بقولي إن أفكارهم في رؤوسهم، وراحوا يؤكدون لي في صوت واحد أن رؤوسهم ليس فيها أفكار قط، ولكن الأدب يمنعني من قبول هذه القضية»[١١٥].

سابعا: حصاد الجدل

مثالية علمية

والأدب لا يمنعنا البتة من بلورة هذه المثالية التي انتهى إليها رسل، وهو يرد العالم بأسره إلى المدرك بل ويجعله داخل المخ، مما دفعه إلى أن يقول في خواتيم كتابه «تحليل المادة» - أجل! تحليل المادة وليس تحليل العقل - يقول رسل: «لعل النظرة المطروحة في هذا الكتاب أقرب إلى المثالية منها إلى المادية»[١١٦] وصحيح أنه فجر ثورته التحليلية الكبرى وكان هيجل أحد مراميها، ولكن ليس من قلة الأدب في شيء هذا

الطرح الجدلي لصيرورة تصوره للعالم، وإن لم يكن من تمام الأدب وكماله، لأنه بدا إطارا ضاما، ولا بديل يكافئه.

أو لم نر رسل يبدأ تصوره للعالم بأطروحة مثالية مغرقة في مثاليتها، ثم ينقلب إلى نقضها بواقعية مفرطة في واقعيتها. ويقود بمعية رفيقيه البارزين جورج مور وفتجنشتين ثورة عظمى تحت لواء التعددية الواقعية التجريبية العلمية. وانطلق تصوره للعالم في طريق مدفوع بهذه الثورة المضادة ـ الثورة التحليلية وسلاحها الماضي: نصل أوكام، الذي راح يجذ ويبتر ـ بتعبير الدكتور زكي نجيب محمود الشهير ـ حتى لم يبق في العالم إلا أحداث محايدة، كما رأينا.

ولكنه في كل هذا لم يهجر المثالية تماما أو يرفضها رفضا ميكانيكيا مباشرا، بل رفضا جدليا، إذ غادر بوابتها الكبرى، وهي الواحدية وعلاقاتها الداخلية، وعاد إليها من باب خلفي، فيستبقي مساحة من رحابها لتنضم إلى البهو الفخيم المقرون باسم رسل، بعد أن تفاعلت معها عناصر تجريبية وعلمية في مركب جدلي مستجد متكامل ومتآزر، وليس مجرد جمع بين الطرفين.

فهو بالتأكيد لم يعد إلى المثالية التي رفضها كما هي بقضها وقضيضها، أي الواحدية الخالصة ومنطقها الحملي، بل بلغ مثالية أعظم شأنا وأجل خطرا، إذ تربعت على قمة مركب جدلي مهيب.

فكان الطرح الجدلي هو القادر على بلورة هذه المثالية الفريدة، التي سنرى أنها هي الموائمة لروح العصر، وأنها المثالية العلمية التي أصبح العلم بعد تطوراته في القرن العشرين يفرضها.

بداية، ننتهي إلى أن رسل ليس البتة تجريبيا خالصا، يواصل مسيرة فرنسيس بيكون وديفيد هيوم وجون ستيوارت مل، كما يذهب نفر من مؤرخي الفلسفة الإنجليزية، إن لم نقل غالبية مؤرخي الفلسفة الغربية، وكما ذهب أستاذ الجيل الدكتور زكي نجيب محمود في دراسته الرائدة عن برتراند رسل[١١٧]. ربما مرت عليه آونة ـ في مراحله المتفاوتة ـ تعاطف فيها مع الماديين وأحس أن العالم يرجح كفتهم، أو يبدو وكأنهم على صواب[١١٨]. ونازعته فيها التجريبية الخالصة ـ لاسيما أيام واقعيته الساذجة ـ فاعتبر تمثيلها المنهجي أي الاستقراء بمبدأي العلية واطراد الطبيعة مقدمة أولية للبحث العلمي التجريبي لابد من التسليم بها. وفيما بعد «سرعان ما فقد الاستقراء هذه المكانة وأصبح مجرد أداة مفيدة للبحث العلمي وللتفكير في مقتضيات الحياة اليومية، لا ضير من استخدامها ما دامت مريحة، وإن كانت غير مبررة منطقيا»[١١٩]. وربما ظل رسل دائما مستعدا للهجوم على المثالية، من حيث كان دائم التأكيد على التجريبية. على أن المثالية التي انفلق عنها رسل فعلا وحاربها دائما هي مثالية برادلي التي تشكك في شهادة الحواس وترى العقل وحده معتمدا على منطقه كفيلا بإدراك العالم، ولا حاجة لمعطيات الحواس. بيد أن التجريبية في حد ذاتها ليست هي المقابل المنطقي

للمثالية. ولا شك أن رسل يعرف أكثر منا كيف كان الأسقف باركلي تجريبيا متطرفا ومثاليا متطرفا في الوقت نفسه. ولا شك أيضا «أن رسل تابع باركلي متابعة تامة، فافترض أن الأسس التجريبية الوحيدة لوجود المادة تفسرها الإدراكات الحسية»[١٢٠].

ولكي نحسم الأمر لابد من تحديد ما هي المثالية

أتى رسل في كتابه «مشاكل الفلسفة» (١٩١٢) الذي يعد من المعالم البارزة في طريقه الفلسفي ومن إنجازاته الباقية أبدا، فما زالت طبعاته تتوالى، ويعرف المثالية بأنها ـ أساسا ـ الاعتقاد بأن كل شيء في العالم ذو طبيعة عقلية[١٢١] ومن ثم ينكر المثاليون أمثال ليبنتز وباركلي وجود المادة كشيء مختلف بصميم ذاته عن العقل[١٢٢]، وبصرف النظر عن أن رسل أنكر في النهاية ذلك التمايز، فإن هذا تعريف أنطولوجي خالص للمثالية. ورسل ـ كما رأينا ـ بات أول من ينكر إمكانية طرح السؤال الأنطولوجي طرحا خالصا مجردا تماما من أية أبعاد أبستمولوجية. لذلك أشرنا منذ البداية إلى النتائج الحاسمة لذلك التجادل بين الابستمولوجيا والانطولوجيا الرسلية، أو بالأحرى احتواء الأولى للثانية. والآن ننتهي إلى أن تلك النتائج الحاسمة تعني مثالية صريحة.

ففي الطرح الأكثرحداثة والأكثر شيوعا ومعقولية، لا أحد من المثاليين، ولا من مناهضيهم الماديين الواقعيين ينكر فعلا وجود أي من الطرفين: العقل والمادة أو الواقع والمثال. والسؤال المطروح: أيهما الأسبق؟ أيهما الأصل وأيهما الفرع؟ أيهما الذي يشتق من الآخر؟ إذا كانت الإجابة أن العقل هوالأسبق والمعرفة هي الأصل الذي ترتكز عليه، وكانت الانطولوجيا بدورها تالية للإبستمولوجيا ومشتقة منها، فتلك هي المثالية. أما إذا كانت الإجابة بالعكس، أي أن الأولوية والأسبقية للواقع المستقل وللمادة الخالصة وللوجود المتعين، والمعرفة أو الفكر مأخوذ ومشتق منها، فذلك هو الاتجاه الواقعي أو المادي أو التجريبي الخالص الذي يقابل المثالية أو يناهضها تماما.

لذلك يعرف «المعجم الفلسفي» المثالية بأنها «اتجاه قوامه رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معاني هذا اللفظ، فوجود الأشياء مرهون بقوى الإدراك، وتقابل المذهب الواقعي»[١٢٣]، والواقعية بدورها هي ـ بوجه عام ـ نزعة تقدم الأعيان الخارجية على المدركات الذهنية.[١٢٤]

فهل كان رسل واقعيا أم مثاليا؟

يمكن أن نناقش بالتفصيل المسهب أن رسل لم يعد واقعيا البتة[١٢٥]، بيد أن المجال لا يتسع ولا يحتاج الأمر بعد أن رأينا كيف قال صراحة وبحسم وبقطع «لا وجود لمادة متميزة عن خبراتي»[*].

فمن ينكر بعد كل هذا أنه مثالي؟!

* * *

وأخيرا، يبقى أجمل ما في الأمر أن نختتم هذا البحث بتبيان أن هذه المثالية الرسلية كانت فعلا مركبا جدليا مهيبا لتأتي أولا وأخيرا تحقيقا بليغا لوعد رسل الصادق بأن تكون الفلسفة علمية.

* راجع الهامش (١١٢).

فتلك الواقعية الساذجة والمادية المتعينة والتجريبية الخالصة التي تنفي الذات وتنكر مركزية العقل الإنساني، فتناهض المثالية على خط مستقيم، كانت هي روح العلم الكلاسيكي الذي تؤطرة الفيزياء النيوتونية.. وذلك العالم الذي هو كتل من المادة على سطح مستو وقدت على قد آلة ميكانيكية ضخمة تسير وفقا لقوانينها الذاتية وبفعل عللها الداخلية في خط مستقيم من مطلق الماضي إلى مطلق الحاضر، بإزاء أي مراقب في أي وضع كان وبأية سرعة كانت. وكل ما عليه أن يلاحظه من وراء ستار ويعمم الملاحظات في قانون استقرائي. ولم يتدخل العقل في ملحمة العلم إلا على استحياء ليخرج بتفسير لهذا التعميم. لذلك حذر بيكون من مغبة الفروض وأهملها جون ستيوارت مل، وقال نيوتن قولته الشهيرة والغريبة: «أنا لا أفترض الفروض». فلم يكن العلم صنيعة العقل الإنساني ـ هكذا تصوروا ـ بل محض استقراء للوقائع بموضوعية مطلقة وموهومة تنفي أي دور للذات العارفة.

حتى انطلقت ثورة النسبية والكوانتم المجيدة لينقلب تصور العالم رأسا على عقب. فلابد من خلق أو على الأقل تحديد منظور وسرعة المراقبة. ولا تتأتى الملاحظة أصلا في عالم الذرة والكوانتم بغير فرض يفترضه العقل ويستنبط منه وقائع الملاحظة، تبعا للمنهج الفرضي الاستنباطي الذي حل محل الاستقراء في نظرية المنهج التجريبي.

هكذا أصبحت فصول المسرحية العلمية تنبثق من قلب العقل الإنساني والواقع الإنساني بحدوده المعرفية. وأصبح العلماء ليسوا فقط مراقبين أو مشاهدين لوقائع العالم التجريبي، بل هم أيضا الممثلون والمخرجون والمؤلفون لمسرحية العلم المثيرة والرائعة.

لكل ذلك حق قول جوزيف مارجوليس إن العلوم الفيزيائية مغامرة الإنسان الكبرى. إنها مشاريع إنسانية خالصة، فإذا كانت تفترض وجود عالم فيزيقي مستقل، فإنها أولا وأخيرا تقبع داخل تساؤلات باحثين من البشر مثقلين بحدودهم المعرفية. فإذا أمكن أن نتساءل عن عالم مستقل فلم يعد ممكنا أن نقيم طبيعته بوصفه مستقلا عن تساؤلاتنا[١٢٦]. وذلك ما أسرف توماس كون T. Kuhn (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦) في التنظير له وهو يرسم معالم بنية الثورات العلمية، أو إمري لا كاتوش I.Lakatos (١٩٢٢ ـ ١٩٧٤) وهو يحدد خطوط برامج الأبحاث العلمية. فتقدم العلم الذي اطرد بمتوالية حسابية بعد ثورة النسبية والكوانتم علّم فلاسفة العلم اللاحقين أن التقدم العلمي متوال، بصميم طبيعته غير منته ولن يتوقف أبدا. أو ليست النظرية العلمية، من حيث هي علمية قابلة للتكذيب ـ كما أثبت كارل بوبر k.Popper (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤) أي قابلة لتعيين الخطأ وبالتالي التصويب والاقتراب من الصدق .. التقدم المستمر. فيقول هيزنبرج: «إن بناء أو نظريات العلم في أي مرحلة ليست سوى حلقة من السلسلة اللامتناهية لحلقات الحوار بين الإنسان والطبيعة، ولم يعد من الممكن أن نتحدث ببساطة عن طبيعة بحد ذاتها. علوم الطبيعة إذن تفترض سلفا وجود الإنسان»[١٢٧].

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

هذه المثالية العلمية التي سادت تماما في نهايات القرن العشرين، وترفض رفضا باتا سذاجة الاستقراء السلبي لوقائع العالم في تعميمات تعد كشفا لحقائقه، وتفرض الذات الإنسانية العارفة وحدودها وملكاتها على أي تصور لعالم العلم، هي ما كان رسل يستبقها ويرسي الأصول الفلسفية العميقة لها بتلك المثالية التي رأيناها معه، وإن تطرف في مثاليته بعض الشيء، أو كثيرا من الشيء، فإنها ظلت في كل حال مثالية علمية.

بالطبع، لم تتبلور المثالية العلمية إلا في العقود الأخيرة. وظل العقل العلمي - بصفة عامة - حتى نهايات القرن التاسع عشر أسيرا للواقعية المادية التجريبية الخالصة، أو الاستقرائية، ليغدو اللافت حقا، بل المبهر أنه في السنوات الأخيرة من ذلك القرن فر رسل من هذا إلى مثالية ما بائدة، مما يعني انه بكل صرامته العلمية وجبروته المنطقي والرياضي مفطور على عنصر مثالي.

فلا نملك إلا أن نتفق مع جيلبرت رايل على أن رسل كان دائما ذلك المخلوق النادر، الفيلسوف الموزع بين الترانسندنتالية المتعالية والنزعة الطبيعية. القمم المثالية لأفلاطون وليبنتز وفريجة تتنازعه، تماما كما تتنازعه وديان هيوم، ومل وجيمس، أو أنه موزع بينهما. ومنذ يفاعة الصبا تشكلت عقليته بأصابع جون ستيوارت مل من ناحية وبصمات الرياضة البحتة من ناحية أخرى. وفي سنوات إنتاجه المتميز لم يكن مستكنا على قمم المثالية ولا كان هاجعا في وديان التجريبية، وأيضا لم يكن متأرجحا كالبندول بينهما. والحق الصراح أنه كان دائم البحث عن طريق آمن وممهد بينهما، ربما كان أكثر ارتياحا للسفوح، لكنه لم يهجر القمم المثالية أبدا.[١٢٨]

لكل ذلك بدا المركب الجدلي تفسيرا محيطا لموقف رسل لا سيما وأنه يتفق تماما مع الحكم بأن رسل «كان يأمل في أن يجمع بين منهج مل ومنهج ليبنتز - أي التجريبية والعقلية - لكي يكتشف إطارا تتلاءم داخله مكتشفات العلم».[١٢٩]

الهوامش

1- آلان وود، برتراند رسل: سيرة حياة، ترجمة رمسيس عوض، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٢، ولنلاحظ أن العنوان الأصلي لهذا الكتاب:

Bertrand Russell the Passionate Sceptic: A Biography

2- Bertrand Russell, The Existence of Matter, in his: The Problems of Philosophy (1912), Oxford University Press. 1973. PP7 - 12.P.7.

3- Bertrand Russell, Introduction: On the value of Scepticism, in his: Sceptical Essays, George Allen and Unwin, London. 1928. PP 11 - 25.P.13.

4- B. Russell, Philosophic Doubts, in his: Outline of Philosophy. 1927, George Allen& Unwin 1932 P.1 - 15.

وها هنا يبين رسل بالتحليل الدقيق أن تصورنا للعالم وطبيعة استدلالاتنا بشأنه ليست مقنعة وغير مرضية البتة. إنها مدعاة للشك العظيم الذي سيفضي بنا - عن طريق الفلسفة العلمية - إلى تصور رسل للعالم.

5- د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، ط ١ ، ١٩٧٦، ط٢ ١٩٨٦، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

6- Bertrand Russell, My Philosophical Development, George Allen & Unwin, London, 1959. 3rd ed. 1969.p.34.

7- آلان وود، برتراند رسل، ترجمة رمسيس عوض، ص٢١.

B. Russell, My Mental Development, in: P.A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, in the Library of Living Philosopher, Vol. V., Evanston, Illinois, 1944, 2nd ed. 1964.pp 1: 20.P.7.

8- B. Russell, Logic And Knowledge, George Allen & Unwin, London, 1956.P.323.

9- B. Bussell, My Philosophical Development, PP 28-34.

10- Bertrand Russell, The Autobiography, Unwin Books, London, 1975.P.11.

11- William P. Alston, Bertrand Russell, Epistemology And Metaphysics, in Paul Edwards (ed. in Chief) The Ency Clopedia of Philosophy, Macmillan Publishing New York, 1972. Vol. 7. PP 235: 258. P. 244.

12- Gilbert Ryle, Bertrand Russell: 1872: 1970, in: George W. Proberts (ed.), Bertrand Russell Memorial Volume, George Allen & Unwin, London, 1979, PP 15 - 21. P. 15.

13- انظر مقال سي. دي. برود العذب:

C.D. Broad, Some Personal Impressions of Russell as a Philosopher, in: P. A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, P.P. 100 - 108.

وقد أعقبها بدراسة بعنوان:

Some Remarks on Sense Perceptions, PP. 108 - 121.

14- G. Ryle, Bertrand Russell, p. 15.

15- برتراند رسل، العقل والمادة، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٧٥، ص٢٢.

والعنوان الأصلي لهذا الكتاب: Portraits from Memory and Other Essays

ولكن المترجم مصيب لأن فصل «العقل والمادة» هو فعلا أهم فصول الكتاب.

16- B. Russell, My Philosophical Development, P.11.

17- لذلك يؤكد ثقاة الباحثين في فلسفة رسل أمثال تشارلز فريتز ومحمد مهران أن واحدا من أخطر وأهم أعمال رسل كتابه الصغير الحجم البالغ الخطورة:
Bertrand Russell, Our Knowledge of External World, (1914), George Allen & Unwin, London, 2nd edition. 1926.

18- برتراند رسل، العقل والمادة، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، ص٢٣١.

19- B. Russell, An Outline of Philosophy, P. 247.

20- برتراند رسل، العقل والمادة، ص٢٢٢.

21- المرجع نفسه.

22- B. Russell, Some Replies to Criticism, in his: My Philosophical Development, Pp. 215 - 230.
وها هنا كان رسل معنيا بالرد على نقد عنيف للفلسفة التحليلية، حمله الكتاب التالي:
J.O. Urmson, Philosophical Analysis: Its Development between the Two world wars, Clarendon Press, Oxford, 1956.

23- A.J. Ayer, The Central Question of Philosophy, Penguin Books, 1973 - reprinted 1981. P.35.

24- Bertrand Russell, Logical Positivism, in his: Logic And Knowledge (Essays 1901: 1950), George Allen & Unwin LTD, London, 1956, PP.365 - 382.P. 375 -6.

25- B.Russell, My Philosophical Development, P. 230.

26- د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، م.س، ص٤١.

27- B. Russell, An Outline of Philosophy, P. 250.

28- B. Russell, My Philosophical Development, P. 254.

29- برتراند رسل، العقل والمادة، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، ص٢٣٣.

30- D.J. O'Connor, Russell's Theory of Perception, in: Brtrand Russell Memorial Volume, Pp. 304 - 320. P. 304 - 5.

31- لعل أهم أعمال رسل في هذا الصدد:
- تطوري الفلسفي، مذكور في هامش (٧) My Mental Development
إذ صدر كجزء أول في مجلد (فلسفة برتراند رسل) في إطار مكتبة الفلاسفة الأحياء، التي يعدها بول أرثر شيليب.
- تطوري الفلسفي، راجع هامش (٦) My Philosophical Development
وقد صدرت لهذا الكتاب ترجمة عربية لا بأس بها، بعنوان: فلسفتي كيف تطورت، ترجمة عبدالرشيد الصادق، مراجعة د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٠. وقد حذفت هذه الترجمة الجزء الأخير من الكتاب (ردود على النقاد) مع أنه مهم.
- هذا بخلاف السيرة الذاتية الموسعة جدا التي كتبها برتراند رسل راجع هامش (١٠) - Autobiography

32- كتاب صادر عن دار المعارف في طبعته الأولى عام ١٩٧٦ وطبعته الثالثة عام ١٩٨٦. (مذكورة في هامش ٥) وهو في الأصل مأخوذ من رسالة دكتوراه كانت أوسع وأشمل من الكتاب المذكور. لكننا اعتمدنا على هذا الأخير، وأفادنا كثيرا فيدا فوق الكفاية. وهذه الدراسة بخلاف دراسات عربية عديدة تناولت رسل، قد جمعت تفاصيل

الهوامش

وشعاب فلسفته التحليلية التي هي صلب إنجازه بأسره.. جمعت فأوعت، وقدرت فهدت الباحثين، حين نجد هذه الدراسة الجادة بالصبر الدؤوب والجهد الباذخ والقدرة على التفهم العميق والعرض الواضح قد عنيت بتبيان دقيق لخطى تطورات رسل في كل جزئية من جزئيات فلسفته، ومقارنات تمحيصية للنصوص تبين في كل موضع ما أضافه رسل وما حذفه، مما يمثل نبراسا قويا يسدد خطى الباحثين في طريق رسل الطويل العريض العميق، كثير المنحنيات والمنعطفات.

-33 هنري لوفيفر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٤.

-34 رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. زكي نجيب محمود، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٩١.

-35 المرجع نفسه.

-36 B. Russell, My Philosophical Development, P. 35.

-37 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص١٩، وقارن:
John Passmore, A Hundred Years of Philosophy, Penguin Books, London, 1966. P. 51- 52.

-38 برتراند رسل، العقل والمادة ومقالات أخرى، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، ص ٣٦.

-39 Harold, Joachim, The Nature of Truth, Oxford,1906.
وفي عام ١٩٠٧ اجتمعت الجمعية الأرسطية، حيث ناقش رسل هذا الكتاب، ولكن كان موقفه قد اختلف تماما.

-40 Bertrand Russell, Philosophy in Twentieth Century, in his: Sceptical Essays, PP. 54 - 79. P. 56.

-41 Russell, The Autobiography, P. 136.
ويمكن أن نضيف عوامل أخرى دفعت به أكثر إلى المثالية الألمانية، منها مثلا أن أستاذه ورفيقه وايتهد كان ميالا لكانط، وأيضا سفرياته مع زوجته الأولى أليس إلى ألمانيا في خريف ١٨٩٥ لدراسة الاقتصاد والاشتراكية الديمقراطية The Autobiography, P. 128 - 129.

-42 Ibid, P. 127 - 128.

-43 Ibid, P. 128.

-44 B. Russell, My Philosophical Development, P.44.

-45 Ibid,P. 48.

-46 Ibid, P. 49 -50.

-47 Ibid, P.52.

-48 B. Russell, My Mental Development, P.ll.

-49 B. Russell, My Philosophical Development, P. 52 - 53.

-50 B. Russell, My Mental Development, P.11.

-51 C.A. Fritz, Bertrand Russell's Construction of External World, Routledge & Kegan Paul, London, 1952, P.10.

-52 B. Russell, My Mental Development, P.11.

-53 برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٤١.

-54 B. Russell, My Philosophical Developments, P.62.

-55 B. Russell, The Autobiography, P.147.

-56 Ibid, P.148.

-57 Gilbert Ryle, Bertrand, Russell, p. 19-20.

-58 برتراند رسل، أصول الرياضيات، الجزء الثالث، ترجمة د. محمد مرسي أحمد و د. أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٢، د. ت، ص ٣٦ ـ ٤٠.

-59 المرجع السابق، ص ٤٠ ـ ٤٢.

-60 رسل، أصول الرياضيات ، الجزء الأول، ص ٢٣.

-61 برتراند رسل، أحلام الأعلام وقصص أخرى، ترجمة شاكر إبراهيم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٣٥ ـ ٤٠.

-62 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٣٨ ـ ٣٩.

-63 برتراند رسل، العقل والمادة، ص ٦٢.

-64 B. Russell, My Philosophical Development, P. 102.

-65 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٢٥٦.

-66 B. Russell, op. Cit., P.235.236.

-67 برتراند رسل، العالم كما أراه، ترجمة د. نظمي لوقا، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٦.

-68 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٢٩.

-69 Bertrand Russell,Appearance And Reality, in his: Problems of Philosophy, PP. 1-6.P.2.

-70 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٤٢.

-71 B. Russell, Problems of Philosophy, p.3.

-72 Ibid, P.13.

-73 Bertrand Russell, The Ultimate Constituents of Matter, in his: Mysticism And logic (1918) Penguin Books, London, 1953. PP.120 -138.P. 123.

-74 B. Russell,The Relation of Sense - Data to Physics, in his: Mysticism And Logic, PP. 139- 170. P.142.

-75 B. Russell, Knowledge by Acquaintance And Knowledge by Description, in his: Problems of Philosophy, PP. 25 - 32.

-76 B. Russell, The Relation of Sense - Data to Physics, P.143.

-77 د. صلاح محمود عثمان، الاتصال واللاتناهي بين العلم والفلسفة، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٩٨، ص ٤.

-78 Bertrand Russell, Human Knowledge: Its Scope and Limits, George Allen & Unwind, London 1948,P. 509 -510.

-79 Bertrand Russell, An Outline of Philosophy, P.250.

-80 B. Russell, The Analysis of Matter (1927), George Allen &Unwind, London, 1954. P.314.

-81 B. Russell, Human Knowledge, P.328.

-82 William P.Aleston, Bertrand Russell, P.241.

-83 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٣٦٤.

الهوامش

-84 C.A. Fritz. Bertrand Russell's Construction of External world, P.9-10
وقد فصل رسل هذا في مقاله البالغ الأهمية «الذرية المنطقية»:
Bertrand Russell, Logical Atomism, in his: Logic And Knowledge, George Allen & Unwin, London, 196. PP. 321-343. P.326 -327.

-85 W.P. Aleston, Bertrand Russell, P.240.

-86 Bertrand Russell, The Analysis of Matter (1927), George Alen& Unwin, London, 1954. P.383.

-87 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٥٢.

-88 B. Russell, Logic And Knowledge, P. 328 - 329.

-89 B. Russell, Behaviourism and Values, in his: Sceptical Essays, PP. 89-98.P.89.

-90 كان الوضعيون المناطقة من أنصر أنصار المذهب الردي، أي رد علم النفس إلى الفيزياء، مما يعني رد الظواهر العقلية إلى الظواهر المادية، وهذه واحدية مادية صريحة. حرص رسل دائما على رفضها ورفض المذهب الردي في العلوم مؤكدا أن ثمة مجالات هي علم النفس لا تدخل في إطار الفيزياء بحال.
إذن فموريتس شليك رائد الوضعية المنطقية هو واحدي مادي. لكن الوضعي المنطقي هربرت فيجل يحاول أن يثبت أن واحدية شليك أقرب في جوهرها إلى رسل. أنظر:
Herbert Feigl, Reussell And Schlick: A Remarkable Agreement on A Monistic Solution of the Mind - Body Problem, in Bertrand Russell Memorial Volume, PP. 321-338.

-91 Bertrand Russell, Sceptical Essays, P.77.

-92 Ibid, P. 68.

-93 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٥٩

-94 هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٣٦٩.

-95 Bertrand Russell, Philosophy of Twentieth Century, in his: Sceptical Essays, P. 59 et Seq.

-96 Karl Popper, Conjectures And Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, Routledge & Kegan Paul, London, 1976. P. 35-36
ولمزيد من التفاصيل، قارن: يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٤٣٦ وما بعدها.

-97 آلان وود، سيرة برتراند رسل، ص ١٩٢.

-98 Lester E. Denonn, From Introduction to the new edition of the Analysis of Matter.

-99 د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٦٢.

-100 B. Russell, the Analysis of Matter, P. 382, 387.

-101 برتراند رسل، ألف باء النسبية، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد مرسي أحمد، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٢٦.

-102 برتراند رسل، العقل والمادة، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، ص ٢٠٢.

-103 المرجع نفسه، وأيضا:
Bertrand Russell, Analysis of Matter, P.385.

104- Bertrand Russell, The Analysis of Mind, George Allen & Unwin, London, 1921. P. 387.
والفصل الأخير من هذا السفر الضخم:
Characteristics of Mental Phenomena, P.P. 287-308.
تكرس لتفصيل هذا، وهو أخطر فصول الكتاب وأهمها.

105- برتراند رسل، العقل والمادة، ص ٢٠٤.

106- المرجع السابق، ص ٢٠٦.

107- B. Russell, The Analysis of Matter, P. 314.

108- وقارن: د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ١٢٢.

109- B. Russell, The Analysis of Matter, P. 10.

110- د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٦٥.

111- المرجع السابق، ص ١٤١.

112- B. Russell, My Philosophical Development, P.254.

113- Ibid, P.16.

114- برتراند رسل، العقل والمادة، ص ٢٠٦.

115- المرجع السابق، ص ٢٠٨.

116- B.Russell, The Analysis of Matter, P.387.

117- د. زكي نجيب محمود، برتراند رسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة (د ت) ص٢١ وما بعدها.

118- Bertrand Russell, In Praise of Idleness, W. Norton & Co., New York, 1935, P.143.
وحديثا صدرت لهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان: «في مدح الكسل ومقالات أخرى»، ترجمة رمسيس عوض، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩م.

119- د. محمد محمد قاسم، برتراند رسل: الاستقراء ومصادرات البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣، ص ١٤٣.

120- د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٩٨.

121- Bertrand Russell, Idealism, in his: Problems of Philosophy, PP. 19-24.

122- Ibid, P-18.

123- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٦٩.

124- المرجع السابق، ص ٢١٠.

125- د. محمد مهران، سلسلة محاضرات «النظرية المنطقية» التي ألقيت على طلبة الليسانس في العام الجامعي ١٩٧٦ - ١٩٧٧.

126- Joseph Margolis, Science Without Unity, Basil Blackwell, Oxford, 1987. P.17.

127- فيرنر هيزنبرج، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة د. أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٦، ص٢١.
ولمزيد من التفاصيل: د يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦، ص ١٨٧ وما بعدها.

128- G. Ryle, Bertrand Russell, P. 17-18.

129- د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٢٥.

المراجع

-1 Russell, Bertrand, The Analysis of Matter, (1927), George Allen & unwin, London, 1954.

-2 ...., The Analysis of Mind, (1921), George Allen & unwin, London, 1924.

-3 ...., The Autobiography, (1967:1969), unwin Books, london, 1975.

-4 ...., Human Knowledge: Its Scope And Limits, George Allen & unwin, London, 1948.

-5 ...., logic And Knowledge, George Allen & unwin, London, 1950.

-6 ...., In Praise of Idleness, W. Norton & co New york, 1935.

-7 ...., My Mental Development, in: P.A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, Vol .v. of: The Library of Living philosophers, Evanston, Illinois, 1944, 2nd edition, 1946.

-8 ...., My Philosophical Development, (1959) George Allen & unwin, London, 1969.

-9 ...., Mysticism And Logic (1918), Pelicans Books, London, 1953.

-10 ...., Our knowledge of External World, (1914), George Allen & unwin, London, 2nd edition, 1926.

-11 ...., problems of Philosophy, (1912), Oxford university Press, 1973.

-12 ...., Sceptical Essays, George Allen & unwin, London 1928.

-13 ...., An Outline of Philosophy, (1927), George Allen & unwin, London, 1932.

-14 برتراند رسل، أصول الرياضيات، ترجمة د. محمد مرسي أحمد و د. أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، ط٣، د.ت، الجزء الأول والجزء الثالث.

-15 .... ألف باء النسبية، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د.محمد مرسي أحمد، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٧٧.

-16 .... تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧.

-17 .... العقل والمادة ومقالات أخرى، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، مراجعة د.زكي نجيب محمود، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٧٥.

-18 .... العالم كما أراه، ترجمة د. نظمي لوقا، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٧٧.

-19 .... أحلام الأعلام وقصص أخرى، ترجمة شاكر إبراهيم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦.

-20 Aleston, William P., Bertrand Russell: Epistemology And Metaphysics, in: Paul Edwards (ed in chief), The Encyclopedia of philosophy, Macmillan Publishing, New york, 1972, Vol. 7, P.p 235-258.

-21 Broad, C.D, Some Personal Impressions of Russell as a Philosopher, Pp. 100-108. & Some Remarks on Sense Perceptions. Pp. 108-121. in: P.A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell.

-22 Fritz , C.A., Bertrand Russell's Construction of External World, Routledge & Kegan Paul, London, 1952.

-23 Feigl, Herbert, Russell And Schlick: Aremarkable Agreement on A Monistic Solution of The Mind Body problem, in: George W. Robert (ed.), Bertrand Russell's Memorial Volume, George Allen & unwin, London, 1979. Pp. 221-338.

24- O'connor, D.J., Russell's Theory of Perceptions, in: Bertrand Russell's Memorial Volume, Pp.304-320.

25- Ryle, Gilbert, Bertrand Russell: 1872: 1970, in: Bertrand Russell's Memorial Volume, Pp. 15-21.

26- Schoeman, Ralph, Bertrand Russell Philosopher of The Centur, George Allen & unwin, London, 1967.

27- sprigge, T., Russell and Bradley on Relations, in: Bertrand Russell's Memorial Volume, Pp. 150 -170.

28- الان وود، برتراند رسل: سيرة حياة، ترجمة د. رمسيس عوض، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.

29- د. زكي نجيب محمود، برتراند رسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

30- د. محمد محمد قاسم، برتراند رسل: الاستقراء ومصادرات البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩٣، ص ١٤٣.

31- د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٧٦، الطبقة ١٩٨٦.

32- رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. زكي نجيب محمود، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣.

33- فيرنر هيزنبرج، الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، ترجمة د. أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٦.

34- هربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.

35- هنري لوفيفر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨.

36- د صلاح محمود عثمان، الاتصال واللاتناهي بين العلم والفلسفة، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٩٨.

37- د. يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم .. منطق العلم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

38- .... مشكلة العلوم الإنسانية: تقنينها وإمكانية حلها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٦.

39- .... الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

البلاغة ومقولة الجنس الأدبي

د. محمد مشبال*

توطئة

تسعى هذه الدراسة إلى الاستدلال بطريقة دقيقة وكاشفة على أن البلاغة العربية - تحديدا - وإن لم تَصُغْ مفهوماتها في إطار نظرية الأجناس الأدبية، كما نفهمها في الثقافة النقدية الحديثة، فإنها امتثلت في بناء جهازها وضع قواعدها وممارسة عملها لجنس أدبي نموذجي متعال تمثل في الشعر الذي يلتقي في تكوينه الأسلوبي مع أجناس أدبية أخرى كالخطابة والترسل اللذين شكلا إلى جانبه موضوع البلاغة، بينما ظلت الأجناس الأدبية المغايرة لها أسلوبيا على هامش الدرس البلاغي.

لعل النظر إلى البلاغة العربية من هذا الموقع، الذي يأخذ في الاعتبار جميع الأجناس الأدبية التي أبدعها الإنسان العربي بما فيها الأجناس السردية من دون مفاضلة، أن يقدم للباحث تفسيرا جديدا لخريطة البلاغة العربية ويفتح آفاقا جديدة للبحث البلاغي المعاصر.

الجنس الأدبي وجماليات اللغة

لا تستمد اللغة جماليتها من تكوينها الذاتي فقط، أي باعتبارها أصواتا وتراكيب ومجازات ذات طاقة تأثيرية مباشرة، ولكن أيضا من علاقتها بالجنس الأدبي الذي تذعن له في صوغ أبنيتها، إذ تصبح اللغة بموجب هذه العلاقة

* كلية آداب تطوان - المغرب.

في أفق جمالي جديد، حيث يعمد المبدع إلى نسج خيوطها واختيار ألوانها وفق ما يقتضيه هذا الإطار من مكونات وثوابت. على هذا النحو تتحدد جمالية اللغة وأسلوبيتها بوظائفها التصويرية في سياق جنس أدبي محدد، وكأن طاقة اللغة في التأثير تكمن في الجنس الأدبي نفسه، باعتباره أداة فنية متميزة يناط بها توصيل رسالة إنسانية.

إن للجنس الأدبي جمالية نابعة من تقاليده الخاصة في التعبير، وهذه التقاليد هي مكوناته الفنية الثابتة التي تفرض نفسها على أي مبدع مهما كانت أصالته في الخلق الفني، كما أنها تفرض نفسها على القارئ في ممارسته النقدية والتأويلية، وبذلك يصبح الجنس الأدبي معيارا يوجه الإبداع والنقد معا. ولأجل هذا فإن ما نسميه بجماليات اللغة ينطوي على ضرب من الإطلاق يتسع به مدلول «الجمالية» ليشمل أي استخدام فني للغة بصرف النظر عن طبيعة جنس الخطاب الذي ينتمي إليه. وغرضنا هنا إثبات أن ما ندعوه بجماليات اللغة، وإن كان يحمل قدرا من السمات الفنية المطلقة غير المقيدة بشروط الجنس الأدبي ومقتضياته، فإنه لا يمكنه أن يظل مفهوما مطلقا، إذ يؤكد واقع الإبداع اللغوي أن الممارسة الجمالية اللغوية لا تنفصل عن إطارها الفني الذي يرسم لها حدودها ويخط لها سَمْتَها.

إن الإبداع اللغوي وإن كان خاصية كامنة في اللغة ذاتها، بوصفها طاقة من الإمكانات المحتملة التي يضطلع المبدع باستخراجها، فإنه لم يكن ليتحقق إلا عبر وسيط جمالي استقرت أعرافه وتقررت تقاليده، هذا الوسيط هو «الجنس الأدبي» الذي يقوم في الوعي النقدي باعتباره أداة فنية اجتماعية تذعن لها اللغة في تشكلاتها ووظائفها الجمالية. وليس في هذا أي تنكر لدور المبدع في التشكيل اللغوي، وإن تم تأكيد سلطان التقاليد الجمالية الموروثة في توجيه المبدع وصياغة اللغة. وعلى هذا النحو تدين اللغة في تكوين جماليتها لمبدأ الجنس الأدبي، باعتباره سلطة ذات مكونات فنية تتحكم في بنية اللغة ووظيفتها.

وبناء على ما سبق ذكره يظهر أن للغة تجليات جمالية، وأن ما يصطلح عليه اليوم بـ«الأدبية» ينبغي ألا يطمس الفروق التعبيرية بين مختلف الأجناس الأدبية. فعلى الرغم من اشتراكها في صفات توحد بينها، فإن الاختلاف بينها يظل «جوهريا من دونه تخفق تلك الأجناس في أداء رسالتها الإنسانية التي تشترك فيها جميعا بتوافر الأداة اللغوية الخاصة بكل منها»[1].

إن الإقرار باختلاف الأداة التعبيرية بين الأجناس الأدبية هو اعتراف بأحقية كل واحد منها في الوجود والتعبير عن الإنسان بقيمه الفنية وتصوير حالاته المتباينة باعتباره كائنا تتوزعه أغراض وشروط تتجسد في هذا الاختلاف القائم بين وسائل التعبير في الأجناس الأدبية. ولاشك أنه قد يحدث لأداة تعبيرية في جنس أدبي معين أن تتجاوز نطاق جنسها لتصير وسيلة من وسائل التعبير في جنس أدبي آخر، غير أنه ينبغي لها أن تخضع في

المحصلة النهائية لشروط بيئتها الجديدة، وهذا هو الذي يفسر لنا لماذا لا يفضي تفاعل الأجناس الأدبية إلى محو الحدود الفاصلة بينها نهائيا.

وعلى هذا النحو تصير موافقة الأسلوب لسياقه الجنسي معيارا جماليا تتقوّم به التشكيلات الفنية المختلفة للغة. فالصور الشعرية على سبيل المثال لا قيمة لها من حيث طاقتها الشعرية في جنس أدبي مثل المسرح، وإنما تتجلى قيمتها في مواءمتها للمكونات المسرحية، أي حظها من الطاقة الدرامية[٢]. كما أن أنواع المجاز البلاغي التي تضطلع بوظيفتها التأثيرية في الشعر لا تغدو كذلك في جنس الرواية إلا إذا اندغمت في البنية الكلية للعمل الروائي باعتباره سياقا أدبيا ذا مكونات سردية أصلا[٣].

إن مبدأ ارتباط اللغة بسياقها التعبيري فكرة لم يعدمها موروثنا البلاغي والنقدي، غير أنه يصعب القول إنها من أصوله التي كان لها تأثير في طبيعة نظرته للغة الأدبية، ذلك أن معظم الباحثين المعاصرين[٤] يؤكدون أن التصور العربي القديم للأدب لم ينبن على مقولة الأجناس، وإنما قام على تصنيف ثنائي تمثل في القسمين الكبيرين: الشعر والنثر. ولا نكاد نجد بعد ذلك أي حديث عن علاقة الأسلوب بالأجناس الأدبية شعرية كانت أم نثرية، إلا ما اتفق لنا العثور عليه من ملاحظات يسيرة ومتفرقة لا تشكل قاعدة من قواعد تفكيرهم النقدي أو الجمالي. ومع ذلك فهذا ينبغي ألا يحول دون النظر إلى التفكير البلاغي الموروث باعتباره حصيلة تأمل طويل ودقيق في أساليب الشعر، بصرف النظر عن أنواعه وعن أنه لم يكن للنثر بأنواعه المختلفة التي عرفت في أدبنا القديم أمثال المقامة والخبر والنادرة والخرافة والرسالة وغيره أي تأثير فيه، وهذا إن أفاد غياب مقولة الأجناس عن تفكيرنا القديم، فإنه من جهة أخرى يفيد السلطة التي يتمتع بها جنس الشعر في هذا التفكير، الذي ظل منذ بداياته الأولى يتحرك في نطاق جمالياته الآسرة، دون أن يعني ذلك - بالطبع - أنه كان يستوعب أنواعه المختلفة كالخمريات والطرديات والموشحات وغيرها. فقد ظلت هذه الأنواع على هامش «القصيدة» التي كانت قد استبدت بالنقد الأدبي، ووجهت طرقه وأسست مفهوماته. ولأجل ذلك أمكننا القول إن التراث البلاغي والنقدي مدين، في صياغته لمصطلحه ومبادئه، لجنس أدبي عام هو الشعر، الذي كان يساوي عندهم القصيدة بأغراضها المعروفة التي لا ننكر أنها كانت تمثل بالنسبة إليهم أنواعا داخل إطار القصيدة، وهو ما حملهم في مناسبات كثيرة على إجراء روابط بينها وبين الأساليب التي يختارها الشاعر. وإن لم يفعلوا ذلك فيما يتعلق بالأنواع الشعرية التي انحرفت في شكلها عن بناء القصيدة. وهذا ما يؤكد سلطان الشعر بمفهومه العام على خطابنا البلاغي والنقدي القديم.

ولكن ماذا نقصد بالشعر، الذي نفترض سيطرته على الخطاب النقدي والبلاغي، هل هو النص المثالي الذي تشكل النصوص الحقيقية بالنسبة إليه مشتقات قد تتطابق معه كثيرا أو

قليلا؟ هل هو الجوهر المثالي الخفي والبنية الكلية، كما تذهب إلى ذلك النظريات الأنطلوجية التي تعتبر «الجنس» عنصرا خارجيا متعاليا مما يجعل منه مفهوما تصنيفيا بالدرجة الأولى ليس همه تقصي البعد الديناميي للمكون التجنيسي؟[٥]

يقترح شايفر Schaeffer[٦] مفهوما جديدا يحاول به الإجابة عن سؤال حول ما هو الجنس؟ الذي أثير في الدراسات الفلسفية، حيث أصبح إشكالا انطلوجيا لا صلة له بنظرية الأدب، ومادامت صيغ الأجوبة المقدمة في هذا الإطار غير مقنعة، فقد عمل «شايفر» على اقتراح صيغته المستمدة من الأبحاث الإنشائية المرتبطة مباشرة بالحقل الأدبي. وهكذا قدم تعريفا نصيا خالصا معتبرا التجنيس La génerecite مكونا قائما في النص يمكن النفاذ إليه. يقول في هذا الصدد: «يفترض في نظرية الأجناس، بكل بساطة، أن تعنى بمجموعة من التشابهات النصية والشكلية وخصوصا الموضوعاتية، والحق أنه يمكن تفسير هذه التشابهات على نحو تام بتحديد التجنيس باعتباره مكونا نصيا، أعني العلاقات ذات الخاصية التجنيسية، باعتبارها مجموعة من أشكال إعادة استثمار (تكاد تكون تحويلية) لهذا المكون النصي نفسه. فلئن كان الأدب يعد تحديدا مؤسسة، فإن التجنيس يمكن تفسيره تماما كما لو أنه لعبة من التكرارات والمحاكاة والاقتباس... إلخ. إنه النص في ارتباطه بنص آخر أو بنصوص أخرى[٧].

وبناء على هذا فإن جنس الشعر يغدو شبكة من التشابهات الموجودة بين مجموعة من النصوص الشعرية، وهذه التشابهات لا تعني أن النص مجرد تكرار للنموذج التجنيسي الذي تكونه طبقة من النصوص، «التي يفترض أنها سابقة في الوجود» بل إن هذا النموذج يصير مادة من المواد التي يستخدمها النص. فالتجنيس مكون دينامي[٨] يقوم على نظامي التكرار والتحويل، وهذا ما يجعله ذا بعد زمني وتاريخي. ولعل هذا ما دفع «شايفر» إلى استخدام مصطلح «التجنيس» بدل «الجنس» الذي اعتبره معياريا وغير قادر على استيعاب المقومات التجنيسية الجديدة التي تتضاعف في النصوص الإبداعية العظيمة.

إن النظر إلى الشعر بوصفه جملة من الثوابت والمتغيرات، أو المكونات والسمات النصية المتحققة، ينأى بمفهوم الجنس الأدبي عن مثاليته أو عن معياريته، ويجعله مكونا نصيا ديناميا خاضعا للتحول المستمر. يقول غلوينسكي Glowinski في هذا الصدد: «لا يوجد جنس أدبي يؤول إلى ما يمثل مجال عناصره الضرورية فقط، فهو لا يتحدد إذن بثوابته وحدها. إنه يمتلك حقلا هائلا من الإمكانات المتنوعة والمتغيرة والمتعارضة أحيانا»[٩].

ومع ذلك فالقول بماهية الشعر لا يتناقض مع التغيرات الهائلة التي خضع لها هذا الجنس من التعبير الأدبي، ذلك أن «الشيء»، أعني ماهيته الثابتة، لا يعرف إلا من خلال تغيراته» كما أكد «كارل بوبر»: «فالماهية بمعنى ما، هي أيضا تفترض التغير، وبذلك تفترض التاريخ... فالماهية يمكن تفسيرها بأنها مجموع أو مصدر الإمكانيات القائمة في الشيء، كما يمكن

تفسير التغيرات (أو الحركات) بأنها تحقق الإمكانيات الكامنة في الماهية أو خروج هذه الإمكانيات إلى الفعل»[١٠].

على هذا النحو يمكننا القول إن للشعر طبيعة ثابتة، يتأتى لنا تعرفها بواسطة تحققها الفعلي. فتراكم النصوص الشعرية المختلفة هو الذي يجعل القبض على هذه الماهية أمرا ممكنا. وهذا لا يعني أن للشعر مفهوما ثابتا لا يتغير عبر التاريخ. فالواقع يثبت أن هذا المفهوم غير مستقر مما يتعذر معه وضع تعريف يحدده، وهو ما حمل جاكبسون Jakobson على تعويض مفهوم الشعر بالوظيفة الشعرية باعتبارها مكونا نصيا قابلا للتحديد[١١].

ومن الواضح أن ما اصطلح عليه «جاكبسون» بالشاعرية La poéticité أو الوظيفة الشعرية هو مكون ثابت أراد به تحديد لغة الشعر، أو بتعبير آخر، إنه معيار لتجنيس الشعر. وجملة القول، لا يعدم الباحث في التفكير الأدبي الإنساني حول الشعر، وجود مكونات ومعايير ثابتة تحدد طبيعته. وإذا كان هذا من النقط التي سنتطرق إليها بتفصيل، فحسبنا الآن تأكيد أن المقصود بـ «جنس الشعر» الذي نتصور أن البلاغة العربية تدين له في صياغة أصولها، هو جملة من الثوابت الأسلوبية والجمالية التي تجلت عبر تراكم نصوص الشعر باختلاف أنماطها وأشكالها. وسواء اصطلحنا عليها بالشاعرية أو «التجنيس الشعري» أو غيرهما، فإن الغاية واحدة وهي السعي إلى إثبات أن للشعر ماهية يمكن تعرفها أو امتلاكها مثلما أن للأجناس الأدبية الأخرى هذه الماهية التي لا تتناقض - كما أسلفنا - مع التحويلات التي تخضع لها.

١ - الجنس الأدبي والاختيار الأسلوبي

لاشك أن تحديد «الأسلوب» يعد من أبرز قضايا الأسلوبية المعاصرة[١٢]، حيث قدمت في هذا الشأن جملة من الصيغ النظرية المتباينة سعيا لضبط هذا المفهوم، الذي أصبح موضوع هذا العلم اليافع، الذي نشأ في حضن اللسانيات، وإن كانت جذوره في البلاغة القديمة. ولا يعدم الباحث في تراثنا البلاغي العربي أفكارا صالحة لأن تكون مبادئ أو أسسا لتفكير أسلوبي عربي.

وإذا كانت مسألة تحديد الأسلوب لا تعنينا هنا بشكل مباشر، فلا شك أن في تأمل بعض الصيغ النظرية المقترحة لضبط هذا المفهوم ما قد يفتح لنا الطريق لتبين علاقة الجنس الأدبي بالأسلوب أو اللغة بشكل عام.

وربما كان تحديد الأسلوب باعتباره «اختيارا» من بين إمكانات عدة أو بدائل كثيرة متاحة للمبدع، يمثل إحدى أبرز الخصائص لضبط ماهية الأسلوب الأدبي ضبطا يقوم على مراعاة المكون التجنيسي، ذلك أن مفهوم الاختيار الذي يفيد اتساع مجال الحرية أمام المبدع في إنشاء الكلام، يفيد من جهة أخرى مجال القيود المفروضة عليه. فالأسلوب هو حصيلة تفاعل المبدع

مع مجالي الحرية والقيد، فبقدر ما يكون حرا في الاختيار، تخضع هذه الحرية لمجموعة من الأعراف والتقاليد الأدبية التي يتقوم بها الجنس الذي اختار الكتابة في إطاره. وينبغي ألاّ يفيد هذا أن مفهوم «الجنس» قيد يشد إليه الإبداع ويمنعه من حرية الحركة، ولكن ما نتوخى إثباته هنا أن مفهوم «الاختيار» ليس مطلقا. فالكاتب الذي اختار أن ينشئ أسلوبا ذا مواصفات معينة، هو خاضع بالضرورة لتوجيهات «الجنس الأدبي» الذي اختاره قبل ذلك، وهكذا يكون اختيار الأسلوب عملية تعقب اختيار جنس الكتابة. إذ تصبح خصائص هذا الأخير وسيطا يملي على المبدع اختياره الأسلوبي، وذلك أن الجنس الأدبي بأعرافه وتقاليده يمتلك وجودا سابقا على المبدع والنص المبدع. وبدهي أن يكون له حضور بشكل من الأشكال في الإبداع الأدبي أو الاختيار الأسلوبي.

«إن مفهوم الأجناس حاضر في مختلف النصوص على صعيد الإبداع»[13]، أي إن الجنس الأدبي يشكل «مؤسسة»[14] ذات قوانين بإمكان المرء أن يتوسل بها في التعبير عن نفسه، كما أن بإمكانه أيضا الالتحاق بهذه المؤسسة ثم إعادة تشكيلها بعد ذلك. وهذا يعني أن الجنس الأدبي يساهم في تشكيل النص، ولا يفلح كاتب في الإفلات من سلطته مهما بلغت درجة رغبته في التجديد: «والحق أن الأجناس الأدبية لها طابع عام وأسس فنية بها يتوحد كل جنس أدبي في ذاته ويتميز عما سواه، بحيث يفرض كل جنس أدبي نفسه بهذه الخصائص على كل كاتب يعالج فيه موضوعه مهما كانت أصالته.. ولا يستغني عن الإحاطة بهذه الخصائص الفنية كاتب ولا ناقد من النقاد»[15].

إن القول بحضور الجنس الأدبي في تشكيل النص لا يعني إلغاء فرادة هذا النص وتميزه أو رهن الإبداع بمواضعات مقررة وقواعد جاهزة، وإن كان شيء من هذا يسارع إليه الفهم ويقع عليه الخاطر لأول وهلة، بل إنه يعني أن الإبداع الأدبي لا يتم إلا بالامتثال لأصول الجنس الذي يبدع الكاتب في إطاره، وينبغي أن يكون هذا الامتثال جزئيا[16]، حيث إن الكاتب الجيد يسعى دائما إلى إثبات أصالته. فالنصوص العظيمة تعمل في الواقع على مضاعفة[17] مكونات الجنس الأدبي الذي تتفاعل معه، وهو ما يبدو خروجا أو انتهاكا للمعايير التي يفرضها الجنس، ولعل هذا ما حمل صاحبي «نظرية الأدب» على أن يقولا إن «الكتاب العظام ـ جملة وتفصيلا ـ قلما يكونون محدثي أنواع جديدة»[18]. فهم يستوعبون بلاشك الصنعات الأسلوبية، التي تمثل جوهر الجنس الأدبي، ويدركون طاقاته قبل إقدامهم على اقتراح مقومات أسلوبية جديدة يتطور بها الجنس الأدبي نفسه. وعلى هذا النحو يصبح مفهوم الجنس ديناميا ومكونا نصيا، كما عبر عن ذلك «شايفر».

ويعد القول بمعيار الجنس الأدبي في تشكيل اللغة إقرارا بتعدد الأساليب، إذ يصبح لكل جنس أدبي أسلوبه البنائي الخاص به. وقد عبر «أحمد الشايب» عن هذه الفكرة النقدية

بقوله: «فالموضوع هو السبب الأول الذي يقوم عليه اختلاف الأساليب، ويراد بالموضوع الفن الذي يختاره الكاتب ليعبر به عما في نفسه، علما أو أدبا، نظما أو نثرا، مقالة أو قصة أو رسالة أو خطابة.. فلكل فن منها أسلوبه الخاص الذي يلائم طبيعته»[١٩].

والحق أن الربط بين الأسلوب والجنس الأدبي يمثل مجالا من مجالات الدرس الأسلوبي المعاصر، حيث تتجاوز الأسلوبية الأدبية دراسة كاتب أو عمل مفرد أو الخصائص المميزة لمجموعة من الكتاب ولحقبة معينة، إلى دراسة أسلوب جنس ما، أي ما اصطلح عليه ستيفن أولمان Stephen Ullmann بـ «أسلوبية الجنس». ذلك أنه في دراسته للأسلوب في الرواية الفنية الحديثة، سعى لتوجيه العناية إلى ما أسماه بثوابت اللغة الروائية، أي تلك المشكلات الأسلوبية والطاقات المحتملة الكامنة في الجنس نفسه[٢٠].

ولعل فكرة «أسلوبية الجنس» أن تؤول في الأصل إلى ميخائيل باختين Michail Bakhtine الذي عمل في كتاباته على ربط الدراسة الأسلوبية بمعيار الجنس الأدبي، حيث استطاع أن يخلص مفهوم الأسلوب من بعده الجمالي المطلق، وأن يجذبه خارج الحقل الشعري الذي سيطر على اهتمامات الأسلوبيين، وبذلك قدم مفهوما جديدا للأسلوب نابعا من تمحيص دقيق ومعاينة كاشفة لجنس الرواية. إنه يؤكد «أسلوبية الجنس الأدبي»، ويرى أن «فصل الأسلوب واللغة عن الجنس الأدبي أدى إلى حد كبير إلى تمحور الدراسة على الفروق الأسلوبية وحدها في المقام الأول، سواء ما اتصل منها بأفراد معينين أو باتجاهات معينة، بينما تم تجاهل الطابع الأساسي الاجتماعي للأسلوب، فحجبت المصائر الصغيرة للتغيرات الأسلوبية المتصلة بفنانين معينين وباتجاهات معينة، المصائر التاريخية الكبرى للكلمة الفنية المتصلة بمصائر الجنس الأدبي»[٢١].

إن ربط الأسلوب بمقولة «الأجناس» على نحو ما أسفر عنه تحليل «باختين» للرواية، ساهم في تقديم مفهوم جديد للأسلوب تجاوز به الأبعاد الجمالية المطلقة التي اكتسبها في إطار الأسلوبية التقليدية المرتبطة أساسا بالشعر. وواضح أن المقصود هنا بالأسلوبية التقليدية تلك التي أرست قواعدها على المنظور اللساني الوثيق الصلة بدراسة الجملة، وهو ما رشحها لتكون علما خاصا بالشعر دون غيره من الأجناس الأدبية، وهذا لا يعني بالطبع أن الأسلوبيات اللسانية تمثل نمطا من التفكير النابع من صميم الجنس الشعري، ولكن ما أقصده هو أن طبيعة الشعر النوعية شكلت حقلا ملائما لنمو هذا العلم، الذي بدأ مرتبطا بتقصي الخصائص الأسلوبية للغة الطبيعية[٢٢]، بينما كانت الأجناس الأدبية التي تختلف أساليبها عن الشعر مجالا بعيدا عن النظر الأسلوبي بمفهومه الدقيق. فإذا شئنا أن نلتمس مكانا ما للأجناس النثرية في خريطة الدراسات الأدبية المعاصرة، فمن المؤكد أن الأسلوبيات اللسانية ليست المكان المبتغى.

ولعل شيئا شبيها بهذا قد حصل للتفكير البلاغي العربي القديم، الذي بدأ مرتبطا بجماليات اللغة العربية، كاشفا عن خصائصها التعبيرية والفنية. فهذه اللغة، التي قال عنها ابن جني إنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[٢٣]، تتجاوز وظيفتها التواصلية النفعية إلى وظائف جمالية وقف التفكير البلاغي الموروث يتأملها بشغف كبير، لم يلبث أن تمخض عن «أبواب» أو مباحث مهمة تمثل حصيلة استقصاء دقيق لجماليات هذه اللغة التي وصفت بالحكمة والإتقان. والحق أن هذا التفكير البلاغي قد وجد في الشعر ضالته المنشودة، حيث اعتبر هذا الجنس من الكلام شاهدا على أساليب العرب. فهو النموذج الأمثل الذي يستمد منه العالم الحجة لإثبات خصائص العربية في التعبير الجمالي. وهكذا تحولت بلاغة الشعر إلى سند يترافع إليه علماء اللغة والبلاغة للدفاع تارة عن حكمة العربية وتارة عن إعجاز القرآن. فهل يصدق أن نقول إن البلاغة العربية تدين في صياغة أصولها لجنس الشعر؟

إذا انطلقنا من أن للشعر ماهية ثابتة هي حقيقة وجوده بوصفه جنسا أدبيا متميزا بأسلوبه عن الأجناس الأخرى، حيث يقوم بناؤه على استثمار الإمكانات الجمالية لمستويات اللغة الصوتية والنحوية والدلالية، فإننا سنعتبر الشعر الجنس الأدبي الذي صدرت عنه معظم أصول البلاغة وسماتها. وتجدر بنا الإشارة إلى أن الروابط التي يمكن إيجادها بين الشعر والبلاغة في تراثنا، لا تتنزل منزلة التفكير النظري المنظم في بلاغة الجنس الأدبي أو أسلوبيته، بل هي تلك الروابط التي يسعى القارئ المعاصر إلى إعادة صياغتها وفق ما تخوله له المادة البلاغية الموروثة من إمكانات التشابه والتلاقي بينها وبين الأفكار الأسلوبية الراهنة.

إن وصفنا للشعر بأنه يشكل الجنس الأدبي الأكثر حضورا في صياغة أصول البلاغة العربية ومفهوماتها، لا ينفي حضور أجناس الخطاب الأخرى، ولكنه حضور يتم بواسطة الأسلوب الشعري الذي امتد إلى الخطابة والرسالة والمقامة وغيرها من الأجناس، ولم ينحصر في القصيدة فقط.

ولا شك أن هناك اختلافا واضحا بين قولنا إن البلاغة العربية مدينة في أصولها للشعر وبين وصفنا لها بأنها بلاغة «الجنس الأدبي». فإذا كان الرأي الأول صحيحا، من وجهة نظر هذه الدراسة، فإن الرأي الثاني لا يمثل بالنسبة إلينا سوى «حلم» نقدي يوجه هذه القراءة في تراثنا البلاغي، وإلا فمن يجرؤ على ادعاء أن موروثنا البلاغي الذي نشأ مرتبطا بأصول النحو قد تجاوز حدود الجملة إلى التفكير في الأجناس الأدبية؟!

ومع هذا فالقارئ العربي لا يعدم في تراثه نظرات ثاقبة تشير إلى علاقة الأسلوب بالأجناس فيما يشبه الفكرة النقدية المبنية بناء محكما. وربما كان ابن خلدون أوضح من صاغ هذه الفكرة في تراثنا. فهو قد أنكر استعمال «أساليب الشعر» في «المخاطبات السلطانية»، مثل الإطناب في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات والتزام التقفية وكثرة

الإسجاع. يقول: «واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله ولا تصلح للفن الآخر ولا تستعمل فيه مثل النسيب المختص بالشعر والحمد والدعاء المختص بالخطب»[٣٤]. ويقول أيضا: «إن لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة؟ فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول.. أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين.. وأمثال ذلك كثير من سائر فنون الكلام ومذاهبه».[٣٥] غير أن حديث ابن خلدون عن الأسلوب باعتباره صورة ذهنية للتراكيب أو قالبا يبني فيه الأديب تراكيب اللغة ومنوالا ينسجها عليه، يؤذن بتحجير أساليب الأجناس بتحويلها إلى «أساليب ذهنية»[٣٦] أو قوالب تستقر في أذهان الأدباء الذين يعمدون إلى ملئها، وكأن لا دور لتجربة المبدع الشخصية في صياغة الأسلوب.

وإذا ما تجاوزنا عن المزالق التي يمكن أن تنجم عن تصور ابن خلدون للأسلوب باعتباره «قالبا كليا مجردا في الذهن»[٣٧]، وهو ما يطمس الدور الذي تضطلع به التراكيب اللغوية المتحققة، فإن تقدير العلاقة بين الأسلوب والجنس الأدبي، يمثل خطوة مهمة نحو التفكير في أسلوبية الجنس الأدبي وبلاغته، ذلك أنه يقر حضور الجنس في توجيه الاختيار الأسلوبي للمبدع، وهو ما يتجلى في خضوع الشعراء للأساليب المقررة في الإطار الفني الذي يكتبون فيه، وإن كان ذلك لا يتحقق إلا جزئيا، فالشاعر مطالب بالإبداع والخلق. والحق أنه كانت لنزعة ابن خلدون التعليمية آثار في هذا التصور الذي قدمه عن الأسلوب. وحسبنا هنا تلك الوشيجة التي ألمع إليها بين الأساليب والأجناس.

وتتمثل خلاصة فكرة ابن خلدون عن صلة الأساليب بالأجناس في أن لكل جنس أدبي طرقا وأشكالا فنية ينبغي الوعي بها وتمثلها، غير أن هذه الطرق التي اعتبرت أساليب، لا تشير إلى الصياغة اللغوية في حد ذاتها، أي باعتبارها جملة من التراكيب التي يبدعها الشاعر داخل الإطار الأسلوبي النوعي الذي يتحرك فيه. من هنا كانت نظرة ابن خلدون تمنح الأولوية للطريقة المقررة على حساب السمات اللغوية التي يبدعها الشاعر. ولأجل ذلك انحصر حديثه عن الأسلوب في تلك الطرق التي يمكن تعلمها بكثرة الارتياض في الشعر، على الرغم من وعيه بأن الأسلوب يمثل مجموعة من المقومات المميزة لجنس أدبي معين، على نحو ما ظهر في تفريقه بين أسلوبي الشعر والرسالة.

والحق أنه على الرغم من اشتراك الأجناس الأدبية في الأداة، المتمثلة في اللغة بمفرداتها وتراكيبها ودلالاتها، إلا أنها تختلف في طبيعة تعاملها مع هذه الأداة، حيث تفرض هذه الأجناس بتكوينها المتميز تأثيرها في تشكيل اللغة بذخيرتها الصوتية والنحوية والمجازية. وهكذا تستند طاقات اللغة إلى الطابع العام المميز للجنس الأدبي. فللأجناس الأدبية من حيث مواقفها العامة أثر في العبارات والتراكيب حتى تتلاءم وطبيعة الجنس الأدبي المصوغة

فيه»[٢٨]. كما قال «محمد غنيمي هلال» وهو الرأي نفسه الذي عبر عنه صلاح فضل بقوله: «إن الخواص الجوهرية لطبيعة رؤية وأسلوب كل جنس من الأجناس الأدبية تنعكس على النسيج اللغوي له وعلى بنية الصورة فيه..»[٢٩].

ولم يكن تفكيرنا البلاغي والنقدي الموروث يجهل العلاقة القائمة بين الجنس الأدبي والأسلوب أو اللغة، ولكنه، لأسباب كثيرة مرتبطة بظروف حضارية، لم يعمد إلى طرحها. فقد اطمأن إلى ما حصله من مفهومات ومصطلحات كانت نتاجا لتفاعله القوي مع الشعر ممثلا بـ «القصيدة» أساسا، ولم يلتفت إلى ماكانت تتجبه الثقافة العربية من أجناس أدبية أخرى لها أساليبها الخاصة بها. لقد كاد الشعر يكون «الجنس الأدبي» الوحيد الذي ساهم في بناء صرح البلاغة والنقد، دون أن يصبح إشكال «الأجناس الأدبية» موضوعا من موضوعاتهما.

٢ - الجنس الأدبي معيارا للقراءة

لقد أظهرت الفقرات السابقة أن اللغة تستمد جانبا من جمالياتها وطاقاتها في التعبير الفني من الجنس الذي تنتمي إليه، ذلك أن الإمكانات التصويرية التي تزخر بها اللغة تؤول إلى ما يضطلع به الجنس الأدبي من أدوار في إغنائها وتزويدها بما يمكنها من خلق آفاق تعبيرية جديدة. وهكذا تتعدد طاقاتها الفنية وتتنوع أساليبها الجمالية وفق تنوع الأجناس وتعددها.

ولاشك أن هذا التعدد الذي تتسم به اللغة الأدبية، من شأنه إخراج صفات: «البلاغة» و«الجمالية» و«الأسلوبية» من نطاقها الواسع والمطلق إلى نطاق محدد يقوم على ضرورة الإقرار بوجود مستويات من «الجمالية» تتباين وفق تعدد أجناس الكلام. وهكذا يصير لكل جنس أدبي معاييره الأسلوبية التي ينبغي للكاتب والناقد معا الوعي بها، فالكاتب لا ينشئ نصا من النصوص خارج الأعراف المعروفة في عصره. فهو يلجأ عادة إلى اختيار الكتابة في جنس أدبي معين، وهذا الاختيار يشكل جزءا من مقاصده التي ينبغي للناقد الأدبي الصدور عنها في وصفه لعمله أو تقويمه.

إن محاسن «نظرية الأجناس» تتمثل، كما يقول «غراهام هو»: «في المبدأ الصحيح والضروري القائل إن كل نوع أدبي يقدم درجة إشباعه الخاصة به، ويعمل حسب مستواه الخاص به، كما أن له إجراءه المناسب له»[٣٠]، أي إن معيار الجنس الأدبي يسمح للناقد بقراءة النص قراءة صحيحة، فليس له أن يطالبه بما ليس من خصائصه المكونة لماهيته. فكل نص يفتح أمام قارئه أفقا جماليا يصبح معيارا موجها للقراءة. إن الناقد «مطالب بأن يجعل مفهوم الجنس حاضرا في ذهنه، عاملا في نتائج بحثه ومكيفا للأساليب الملحوظة ومحددا لوظائفها ومتكيفا بها»[٣١].

وينبغي الا يفهم من ذلك أن مفهوم الجنس الأدبي باعتباره معيارا لقراءة النص، يمثل قواعد تقيد حرية المبدع وترسم له الحدود، بل هو عبارة عن إطار منهجي يستحضره الناقد في أثناء الوصف، حيث تصير القراءة اكتشافا لحدود الجنس الأدبي على نحو ما تتجلى في النصوص المبدعة، وبذلك تصبح وظيفته استكشافية، فهو يصف النص ويميز هويته الأدبية مما «يتيح بدوره تبلور أساس ضابط لعملية التقويم التي تليه»[22]. ومعنى هذا كله أن «فكرة الجنس الأدبي فكرة تنظيم منهجي لا يمكن أن تنفصل عن النقد»[23].

إن الجنس عندما يصبح معروفا من لدن «القارئ» فإنه يصبح عاملا في قراءته. وكما يقول «غلوينسكي»: «إن القراءة نفسها تتحدد بالجنس، ذلك أن المتلقي يكيِّف جهازه المعرفي لمقتضيات الجنس الذي يمثله نص معين، وهو يسعى طوال قراءته إلى تبني موقف مطابق لما يقترحه النص أو يفرضه. وبهذا المنظور يغدو الجنس ضابطا للقراءة، يوجه مجراها أو يحدد هذا المجرى إلى حد ما. ولم يكن ليضطلع بهذه الوظيفة لولا انتماؤه إلى تقليد أدبي مألوف لدى القارئ.. ومع ذلك، فهذا لا يعني إطلاقا بأن الجنس كيان ذو طبيعة محافظة.. فالجنس يصل النص المقروء بتقليد معين دون أن يخضعه له كلية»[24].

إن الجنس الأدبي بهذا المعنى حاضر في النقد والقراءة، فهو عامل في التواصل الأدبي يرسم «أفق انتظار» القارئ، باعتباره مجموعة من الخصائص البنيوية المكونة للجنس أو عرفا مستقرا وتقليدا شائعا. ولاشك أن هذا الأفق قابل للتحول وفق ما يطرأ على الجنس من تغييرات تفد مع كل نص جديد، وهذا الأفق قد يتسع أو يضيق، يكون عاما أو محددا بشكل دقيق، ففي حالة الشعر مثلا يكون هذا الأفق مرسوما بصورة عامة، بينما يميل في حالة «شعر الخمريات» إلى التحدد، حيث يستوعب جملة من السمات المرتبطة بهذا الجنس الفرعي.

إن اعتبار الجنس عاملا في التواصل الأدبي يعني أنه يمثل ما يصطلح عليه «غلوينسكي» بـ «الوعي الأجناسي». ودون أن نخوض في التفاصيل الدقيقة التي يثيرها موضوع الأجناس، لاشك أنه، بعد أن قدمنا مجموعة من الأفكار حول الدور الذي يضطلع به الجنس الأدبي في توجيه صيغ القراءة واستدعاء كفاية المتلقي، يمكننا افتراض أن البلاغة العربية القديمة، باعتبارها لونا من المعرفة المرتبطة باللغة، كانت تقوم على نوع من الكفاية الشعرية بالمفهوم العام لجنس الشعر، أي باعتباره مجموعة من الأساليب التي استقرت في الأذهان وصارت تقاليد وأعرافا جمالية مكونة الذوق الأدبي المهيمن الذي لم يفلح في زحزحته عن مكانه ما استحدث من أجناس أدبية في الثقافة العربية. ولعل هذا الافتراض، الذي تسعى هذه الدراسة إلى بلورته بالوقوف على تفكير تراثنا البلاغي والأسلوبي، يحتاج إلى فضل بيان تتكفل بمناقشته الصفحات القادمة.

الشعر معيارا للبلاغة

- الشعر / النثر

لاشك أنه من الشعر انطلقت معظم الأفكار البلاغية والنقدية في تراثنا، ولن يعترض على هذا سوى القول إن طبيعة هذه الأفكار لم تكن تخلص للتعبير الشعري، كما نفهمه اليوم، حيث ذهب بعضهم، في تفسير ذلك، إلى ما شهدته الخطابة من انتعاش وازدهار في العصور الإسلامية الأولى مما كان له تأثير قوي في صياغة التفكير البلاغي الذي يعد الجاحظ أحد ممثليه الأوائل[٣٥]. وقد يرجع ذلك إلى السمة الخطابية في الشعر العربي، الذي لم يكن ممكنا فصله عن الوظيفة الإقناعية التي ارتبطت به بحكم المكانة السامية التي احتلها في سلم القيم الاجتماعية. وحتى عندما تدهورت مكانته في المجتمع العربي، ظل يمارس الإقناع، ولكن هذه المرة بطريقة أخرى. لم ينفصل الشعر العربي عن الحكمة والمثل السائر مثلما لم ينفصل عن ممارسة التأثير في نفوس الممدوحين واستجدائهم للعطاء.

لما كان الشعر موضع نظر التفكير البلاغي والنقدي، فقد انبثقت منه معظم الأفكار والأصول الجمالية الموروثة، حيث نكاد لا نجد اي أثر للأجناس النثرية في مسار هذا التفكير الذي ظلت مفهوماته ومصطلحاته تدور في فلك الشعر. وهذا لا يعني أن قارئ التراث لا يجد فيه أدنى اهتمام بأجناس النثر، فالواقع يثبت أن هناك نقادا أولوا عناية واضحة للنثر، نذكر من بينهم: ابن وهب الكاتب وأبا هلال العسكري وابن عبدالغفور الكلاعي وابن الأثير، غير أن هذه العناية لا تتجاوز تصنيف أجناسه وتحديد خصائصها الأسلوبية الشكلية التي تميز كل جنس نثري عن الآخر، وتميز النثر عن الشعر. كما أن هذا الاهتمام بالنثر لم يتجاوز جنسي الخطابة والترسل إلى الأجناس النثرية السردية[٣٦].

يقول ابن عبدالغفور الكلاعي، وهو من نقاد القرن السادس: «وجعلت أبحث عن ضروب الكلام فوجدتها على فصول وأقسام منها: الترسيل، ومنها التوقيع، ومنها الخطبة، ومنها الحكم المرتجلة والأمثال المرسلة، ومنها المورّى والمعمّى. ومنها المقامات والحكايات، ومنها التوثيق ، ومنها التأليف.

وتأملت أيضا ..(*) الأسجاع فوجدتها على ضروب وأنواع. فمنها ما يجب أن يسمى المنقاد ومنها ما يجب أن يسمى المضارع ومنها ما يجب أن يسمى المشكل»[٣٧]. ثم أفرد لكل جنس من اجناس النثر والسجع حديثا خاصا، وقد اعتمد في تمييزه بين أجناس النثر معيار المقومات البديعية، فجاء تمييزه شكليا خالصا. أما فيما يخص النثر السردي، فقد اكتفى بذكر بعض الأعمال المعينة بقوله: «ومن الحكايات المختلفة والأخبار المزورة المنمقة. كتاب (كليلة ودمنة)

* معطوف على عبارة «وتأملت النثر» في فقرة سابقة من الكتاب.

وكتاب (القائف) لأبي العلاء المعري، وقد تكلموا فيه على ألسنة الحيوان، وغير الحيوان»[٣٨]. وما عدا تفضيله لكتاب (القائف) على (كليلة ودمنة) فإن موقفه من النثر القصصي والسردي تبدو عليه مسحة الارتياب. وهذا الموقف ليس فريدا في خطابنا النقدي الموروث، كما تؤكد ذلك «ألفت كمال الروبي» التي أظهرت أن نقادنا «لم يعرضوا لمفهوم واضح ومتكامل للقص بوصفه جنسا أدبيا له وجوده المستقل بين الأجناس النثرية الأخرى. فلم يدرجوا القصص ضمن تصنيفاتهم لأشكال النثر المختلفة»[٣٩]. وقد يرجع السبب في هذا الموقف النقدي من القص إلى افتقاده للوظائف النفعية المباشرة التي كانت للخطابة والكتابة الديوانية، كما أن أصحابه لم يحظوا بالمكانة التي أسندت للخطباء والكتاب، وما يؤلفونه موجه للعوام والجهال[٤٠].

نعم، قد يكون هذا سببا مقنعا لتفسير غياب الاهتمام النقدي بحصر أشكال النثر القصصي، ولكن ذلك لم يمنع الشعر، الذي لم يكن أسعد حالا من النثر القصصي في العصور المتأخرة، من أن يفرض سلطته الجمالية على الكتابة النثرية والنقدية معا، أي على الرغم من المكانة المتدهورة التي آل إليها الشعر في العصور المتأخرة، فإن ذلك لم يكن كافيا للحد من سلطته القديمة التي مازالت تحدث أثرها، إن على مستوى الإبداع أو على مستوى النظر، تجلى ذلك في احتذاء كتاب النثر حذو الشعراء في أساليبهم وأغراضهم إلى درجة كادت تتوارى فيها الحدود بين لغة الشعر ولغة النثر[٤١]. كما أن الكتب النقدية والبلاغية حول الشعر كانت لاتزال في ظهور متزايد، بل إن ما انصرف منها إلى المنثور من خطابة أو ترسل، كان واقعا تحت تأثير الشعر. فعلى الرغم من العناية النقدية التي حظي بها هذان الجنسان، فنحن نكاد نجهل عن طبيعتهما الشيء الكثير عدا بعض الخصائص الأسلوبية الشكلية التي تثبت أن النظر النقدي والبلاغي كان يرى فيهما امتدادا للأسلوب الشعري. يقول الكلاعي: «وتأملت.. النثر فوجدت فيه من أنواع البديع ما في النظم، فأغفلت ذكرها في هذا الكتاب: لأن كثيرا من العلماء قد عنوا بهذا الباب»[٤٢]. وذهب ابن أبي الأصبع المصري إلى أن أكثر أبواب البديع تعم الشعر والنثر معا، وقليل منها يخص الشعر[٤٣].

لم يفلح النظر النقدي والبلاغي في اعتبار هذين الجنسين شيئا آخر مختلفا عن الشعر، ولأجل ذلك لم تختلف معالجته لهما عن معالجته للشعر إلا إذا استثنينا بعض الأمور الضرورية التي تميزانه عنه، فقد خصص كل من أبي هلال العسكري وابن الأثير فصلين في كتابيهما للحديث عن أركان الكتابة أو ما يحتاج إليه الكاتب في مكاتباته[٤٤]. وهي شرائط، إذا تأملتها وجدتها لا تختلف عن تلك التي وضعت للشعر، إلا ما اتصل منها ببعض المكونات الخاصة بجنس الرسالة ولا يشترك معه فيها الشعر.

والحق أن النظر النقدي والبلاغي لم يقبل على هذين الجنسين إلا عندما اعتبرهما امتدادا أسلوبيا للشعر، لا يختلفان عنه اختلافا جوهريا، بينما أهمل - إهمالا يكاد يكون تاما -

الأجناس النثرية ذات المكونات السردية أو القصصية[٤٥]. فقد عرفت الثقافة الأدبية العربية أجناسا نثرية كثيرة لم تظهر بلاغتها في الصياغة اللغوية بقدر ما ظهرت في تعدد بنياتها وتنوعها، من ذلك الأمثال والخرافات والمحاورات والنوادر والمقامات وغيرها مما «لم يسمح لها النقاد بدخول حلبة الأدب لأنها كانت متميزة تميزا أصيلا عن الشعر»[٤٦].

انقول، بعد هذا، إن الشعر هو النموذج اللغوي الرفيع الذي استأثر بالنقد والبلاغة وحدد موقفهما من النثر، فاعتدا ببعض أجناسه وأهملا أجناسا أخرى كثيرة؟ لقد كانت سلطة الشعر الجمالية تفيد إقصاء الاهتمام النقدي بالأجناس النثرية، فما دام الشعر «عمدة الأدب»[٤٧]. كما يقول الثعالي، وفن القول الأسمى، فإن الحديث عن النثر سيأخذ منحى آخر، فهو في الغالب ما يأتي في سياق المفاضلة بينه وبين الشعر، أو باعتباره خلفية له. ولم يتم تقديره أدبيا وأسلوبيا. فالشعر هو قطب الامتداد والجذب، من هنا انتفى وجود النثر باعتباره جنسا أدبيا مخصوصا ينطوي على أنواع لها إمكاناتها التعبيرية الفنية المتميزة.

وإذا رجعنا إلى المؤلفات النقدية الأولى، أي مؤلفات النقاد اللغويين، فإننا نجد موقفهم من الشعر واضحا، فهو مصدر اللغة الفصيحة ومعيار البلاغة والفن، ولا مكان عندهم للنثر[٤٨]. ولكن هذا الموقف سيتغير نسبيا عند نقاد الشعر الأدباء، فابن قتيبة لا يرى بأسا في أن يعرض قضاياه النقدية بالإحالة إلى المنثور من الرسائل والمقامات والجوابات[٤٩]، كما أن ابن طباطبا لجأ إلى الرسالة في حديثه عن بناء القصيدة[٥٠]. وهكذا ظل النثر عند نقاد الشعر أشبه ما يكون بخلفية لبناء مفهومهم عن الشعر، فقد نعته قدامة بالمذهب[٥١]، والمقصود به طريقة التعبير التي يتميز عنها الشعر. إن النثر عندهم يشمل كل ما لم ينظم في أبيات ويقصَّد[٥٢] من خطب وأمثال ورسائل ومقامات وأجوبة الفصحاء.

لقد كان الاهتمام النقدي بالزوج: الشعر والنثر، يندرج في إطار تحديد ما يميز لغة الشعر عن الكلام العادي أو اللغة العلمية أو لغة الخطابة[٥٣]. ويمكننا القول إن تصور القدامى للغة الأدبية كان يمليه اعتبارهم لغة الشعر النموذج الأعلى، فهي تجسد المثال الرفيع للفن اللغوي الذي قامت عليه البلاغة والنقد.

الشعر معيارا للقراءة

أ- مكانة الشعر وأفضليته

تمثل «المفاضلة» بين الشعر والنثر إحدى صيغ التفريق بين هذين الجنسين، فقد وقع خطابنا النقدي والبلاغي على كثير من خصائصهما في سياق ترجيح أحدهما على الآخر، غير أن معظم الخصائص التي أشار إليها النقاد والبلاغيون في تعزيز حكمهم لصالح هذا الجنس أو ذاك لا صلة لها بأسلوبيهما، وقليل منها يرتبط

بمقوماتهما الداخلية. ومع أن محتوى المفاضلة التي رددها أكثر من ناقد، لا تهمنا في ذاتها، فإننا لا ننكرما تتيحه لنا من إمكانات الوقوف على نظرة القدماء لماهية الشعر والنثر، وإن كنا نلاحظ أن نصيب النثر يظل زهيدا بالقياس إلى ما ضبطه هؤلاء من خصائص الشعر.

وعلى الرغم من ذلك فنحن لا نستطيع أن نخرج من آرائهم في تفضيل أحد الجنسين إلى نتيجة عامة ترجح كفة أحدهما على الآخر، فالحجج المقدمة متكافئة. كما أن كثيرا منها يرجع إلى مكانتهما في المجتمع وموقعهما في الثقافة، وهو ما يدل على أن قضية المفاضلة لم تكن ذات جدوى لأنها، في النهاية، لا تخدم الأدب ولا تصدر عن طبيعته الذاتية. فالذين ناصروا الشعر وفضلوه لاتعوزهم الأدلة، فهو ديوان العرب ومستودع حكمتهم وسجل مفاخرهم وأمجادهم. كما أن الذين رجحوا النثر كانوا ينظرون إلى ما بلغته الكتابة الديوانية من شأو بعيد، والدرجات التي حظي بها الكتاب في السلم الاجتماعي، في زمن تراجع فيه موقع الشاعر إلى الخلف. وحتى عندما كان هؤلاء وأولئك يتحامون بأدلة مستمدة من الطبيعة الخاصة لكل من الجنسين، فإن ذلك ينبغي ألا يسوغ المفاضلة التي تتعارض في جوهرها مع الاعتراف بضرورة اختلاف أدوات التعبير الأدبي، وخصوصية كل جنس في توصيل رسالته الإنسانية وفي أداء تأثيره الخاص به.

ولكن ما هو هذا النثر الذي دخل في التنافس مع الشعر الذي كان «علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه»؟ بالتأكيد لم يكن المنثور، الذي فضلوه على الشعر، من قبيل النثر السردي، الذي جسدته أجناس أدبية لم تحظ باعتراف النقد، ولم تنل المكانة التي كانت تستوجبها باعتبارها إبداعا أدبيا كغيرها من أنواع المبدعات المعروفة في تراثنا، وربما كانت أقرب إلى جوهر الأدب من بعضها. ولا شك أن هذا ينهض دليلا على أن تفضيلهم للنثر أملاه تقدير اجتماعي عام للترسل، فـ «صناعة تبلغ بها إلى الدرجة الرفيعة أشرف من صناعة لا توصل صاحبها إلى ذلك»[٥٤]، وماكانت صناعة القصّ، من خرافات ومقامات ونوادر، لتبوئ صاحبها المكانة الشريفة التي يوصل إليها تعاطي فني الخطابة والكتابة.

لقد دخل الخطيب أو الكاتب حلبة التنافس مع الشاعر، الذي ساءت أحواله وقد كان في أعلى المراتب. وإذا كانت نتيجة الصراع قد تم حسمها اجتماعيا لصالح الأولين، فإن هذا لا يعني أن الكتابة استولت على الشعر وفرضت عليه أسلوبها، بل إن العكس هو الذي حصل، فقد خضعت الكتابة لأساليب الشعر وأصبحت لغته النموذج الذي ينبغي احتذاؤه لبلوغ مرامي البلاغة. وقد عبر أبو هلال العسكري عن أن حاجة كل متأدب إلى الشعر ماسة و«فاقته إلى روايته شديدة»، فهو «ديوان العرب وخزانة حكمتهم ومستنبط آدابهم ومستودع علومهم»[٥٥]. ومنه تنزع الشواهد وتؤخذ ألفاظ اللغة الموسومة بالجزالة والفصاحة والفحولة والغرابة.

لم يكن للكاتب أو الخطيب بدّ من أن يتكئا على الشعر إن أرادا التأثير في النفوس. وليس المقصود بهذا ما يلجآن إليه من تضمين واقتباس للأشعار، بل أن يعتمدا في صياغة أسلوبهما على ثوابت الأسلوب الشعري التي كانت قد تمكنت من الذوق، وقد تهيأت جميع الشروط لاستبداد الأسلوب الشعري بالكتابة والخطابة. فنحن لا نملك إنكار ما تشترك فيه هذه الأجناس من تصوير مواقف واحدة وتوخي غايات متشابهة، على الرغم من اختلافها الذي أشار إليه النقاد القدامى. والحق أن الأسلوب الشعري سيصبح النموذج الفني الأعلى الذي ينبغي اتباعه في كل كتابة أدبية تتوخى إحداث التأثير البلاغي الساحر الذي حازه الشعر ردحا من الزمن.

وبعد، أي فضيلة يمكننا إسنادها إلى أجناس نثرية وقعت أسيرة سحر اللغة الشعرية، فأخذت في محاكاتها إلى درجة لم يعد هناك حد فاصل بين النثر والشعر، بل حتى الأجناس النثرية التي اتسمت بتميزها الأصيل عن الشعر لم تنج من أسلوبه ولم تتخل عن طريقته في الصياغة اللغوية؟! أو ليست هذه الأفضلية المزعومة للنثر سوى رد فعل مجموعة من النقاد الذين برعوا في فن الكتابة واستعصى عليهم قول الشعر؟ أو ليست سوى موقف اجتماعي من وضعية الشاعر المتردية؟ أو ليست موقفا دينيا[56] - عند بعضهم - للإعلاء من قدر القرآن؟

لم يكن إقرار بعض النقاد بأفضلية النثر ليحجب المكانة الحقيقية التي احتلها الشعر في النفوس، وجعلت حتى أولئك الذين تصدوا لإثبات إعجاز بلاغة القرآن يدافعون عنه في صدور مؤلفاتهم، على نحو صنيع عبدالقاهر الجرجاني في «دلائل الإعجاز»[57]. وغير خاف ما يضطلع به الشاهد الشعري في جميع حقول الثقافة العربية الإسلامية القديمة: «قال ابن نباته: من فضل النظم أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه، أعني أن العلماء والحكماء والفقهاء والنحويين واللغويين، يقولون: «قال الشاعر» و«هذا كثير في الشعر».. فعلى هذا الشاعر هو صاحب الحجة، والشعر هو الحجة»[58]. بل هل يوجد جنس أدبي حظي مثله بأن صار «صناعة برأسها»[59] قامت عليها علوم (علم القافية والعروض والشعر «أي النقد»، وصدرت عنها معظم الأفكار التي تبلورت عند البلاغيين؟!).

هل يحق لنا بعد هذا القول بأفضلية النثر بالنظر إلى خطابنا النقدي والبلاغي الذي يشهد حاله أنه لم يتخلص من سحر الشعر ليفسح المجال لأنماط بلاغية أخرى كان لها سحرها الخاص؟!

ب - بلاغة القرآن أم بلاغة الشعر؟

هناك رأي سائد قديما وحديثا يعتبر البلاغة علما كليا يشمل الشعر والنثر، ومن ثم فإن المبادئ المستخلصة والأصول المقررة لا تقتصر على أحدهما دون الآخر، غير أننا وإن جنحنا

إلى تأكيد هذا الرأي، فإننا نقر بإغفال البلاغيين للفروق بين الأجناس الخطابية، إذ نعتبر الشعر الجنس الأدبي الذي وجه البلاغة العربية وأملى عليها مقولاتها ومصطلحاتها، ورسم لها الطريق الذي نهجته فيما بعد، على الرغم مما كانت تموج به الثقافة العربية الإسلامية من أجناس الإبداع الأدبي المختلفة، التي لم يكن لها أي أثر حقيقي في هذه البلاغة. ولكن قد يعترض علينا من يرى في القرآن النص الذي قام حوله التفكير البلاغي، وكان سببا في ظهور العلوم الإسلامية.

ونحن لا ندفع أن يكون النص القرآني حافزا مباشرا لظهور الدراسات البلاغية منذ القرن الثاني مع مفسرين لغويين: الفراء (٢٠٧هـ) وأبو عبيدة (٢١٠هـ) والأخفش (٢١٥هـ)، إلى أن تبلورت مع ظهور الكتابات الخاصة بالإعجاز، خلال القرنين الرابع والخامس، ولكن ما نتوخى إثباته هو أن هذه البلاغة التي نشأت حول النص القرآني تدين في أصولها لمعيار الأسلوب الشعري، الذي ترسخت بلاغته في الذهنية المتلقية وتجذرت قيمه الذوقية، مما جعل مفسرا مثل أبي عبيدة يتخذه حجة لإثبات أن القرآن نص عربي يجري على سنن كلام العرب وخصائصه[60]، ففيه ما في الشعر من سمات الأسلوب الذي يكون الأفق الجمالي للمتلقي العربي، وعلى هذا النحو لم يكن كتاب أبي عبيدة «مجاز القرآن» بحثا في ما يميز بلاغة القرآن عن بلاغة الشعر، بل كان في واقع الأمر التماسا للتشابه بينهما، أو بتعبير آخر، كان تعزيزا لنموذجية البلاغة الشعرية.

وكما قال حقا أحد الباحثين عن قراءة أبي عبيدة بأنها «لم يكن هاجسها البحث عن المتغير النوعي وهو ما كان يجب أن يكون، وإنما انصرفت إلى إقرار الثوابت الأسلوبية في النص القرآني، بوصفها امتدادات طبيعية للمكونات الجوهرية الأولية لخطاب النص الغائب (أي النص الشعري)، وعندئذ لا مجال للاعتراض على طرائق القول القرآني وعلى تركيبته اللسانية، وإذا شئنا قلنا إن ما قامت به قراءة أبي عبيدة هي استقراء نموذجي وخلاصات وجيهة للثوابت الأسلوبية في النص الغائب»[61].

يقول الباحث في دراسته عن أبي عبيدة في «مجاز القرآن» إن اعتماد النص الشعري الجاهلي حجة لإثبات أن القرآن لا يختلف في صياغته التعبيرية عما عهد عند العرب، كان نهجا يرضي أفق التلقي أكثر مما كان في واقع الأمر تقصيا دقيقا لخصائص النص القرآني. بل إن الاحتكام إلى النص الشعري للدفاع عن أسلوب النص القرآني، إنما يؤكد سلطة النص الشعري، وتمكنه من ذهنية المتلقي، ويؤكد في الوقت نفسه أصلية هذا النص ومعياريته، وهكذا تتحول «القراءة بالمماثلة» كما اصطلح عليها الباحث، إلى دعم للثوابت الأسلوبية التي رسخها الشعر، وليست كشفا نوعيا لأسلوب القرآن، باعتباره نصا جديدا يحمل بلاغة مميَّزة. إنها قراءة شاءت الدفاع عن أسلوب القرآن فوقعت في تمجيد أسلوب

الشعر، لما يحوزه من تأثير في نفوس المتلقين، وبذلك كانت إشباعا للذوق المتلقي واستجابة لمعاييره الجمالية.

إن القراءة البلاغية التي تعتمد الشعر حجة لإثبات شرعية الأسلوب القرآني، فتقيس الشاهد على الغائب، منطلقة من قيمة هذا الغائب وسلطانه على المتلقين، وإن كانت تتوخى الدفاع عن القرآن وإظهار خصائصه التعبيرية، فإن المنهج الدفاعي الإقناعي قادها في حقيقة الأمر إلى مناصرة النص الحجة، أي الشعر باعتباره معيارا أسلوبيا متفقا عليه. ونتيجة لذلك فإنها لم تفلح في ضبط الخصوصية الأسلوبية للقرآن، لأنها قيدت نفسها بالإجابة عن إشكال محدد يتمثل في أن أسلوب القرآن مماثل لأساليب العرب المتداولة في شعرها، ولم يخرج عنها.

في ظل هذا الشرط، لم يكن ممكنا تقديم قراءة فاحصة لأسلوب القرآن وما يتميز به عن أسلوب الشعر، والسؤال الذي يفرض نفسه الآن: هل نجحت «القراءات» البلاغية الأخرى (وأعني بها دراسات الإعجاز) لأسلوب القرآن في ضبط خصوصيته، باعتباره إمكانية أسلوبية نوعية تتميز عن لغة الشعر؟!

لقد صدرت «القراءات» البلاغية الإعجازية من مبدأ تفوق أسلوب القرآن على بقية الأساليب البشرية، فراحت تتقصّى مواضع الإعجاز والتفوُّق. وفي نطاق هذا المبدأ منحت بلاغة الإعجاز القرآني رصيدا خصبا من أدوات التأويل والتذوق، جعلها تتجاوز الإطار الوصفي الضيق الذي وضعت نفسها فيه عند مواجهة الشعر، غير أن هذه البلاغة، في خضوعها لهذا المبدأ ـ مبدأ الأفضلية ـ لم تتح لنفسها الاقتراب الحقيقي من أسلوب القرآن والكشف عن خصائصه المتميزة. إنها كانت معنية أساسا باستجلاء مواطن الإعجاز البلاغي والتفوق الأسلوبي. ولعل الرغبة في الإقناع التي حملت أبا عبيدة على الاستناد مباشرة إلى حجية الشعر، غافلا بذلك عن أن أسلوب القرآن أصل بذاته، أن تكون قد صاحبت جميع البلاغيين المدافعين عن إعجاز القرآن، وقادتهم إلى أن يجعلوا أسلوبه امتدادا لأسلوب الشعر. ألسنا بإزاء إمكانية أسلوبية نوعية واحدة؟!

هذا ما يستشعره بالتحديد قارئ أهم مصنف بلاغي في هذا الباب، وهو كتاب «دلائل الإعجاز». فبصرف النظر عما يؤمن به عبدالقاهر من تفوق بلاغة القرآن، فإن القارئ لا يعثر في كتابه على خصائص مميزة لأسلوب هذا النص الجديد، وكأن عبدالقاهر يستند إلى جمالية الأسلوب الشعري نفسها لإثبات تفوق الأسلوب القرآني، فالإقناع وطبيعة التلقي وسلطة جمالية الشعر على البلاغي نفسه، كل ذلك يقتضي منه أو يدفعه ـ على الأصح ـ إلى البحث عن التفوق في الجهة نفسها التي كان الشعر متفوقا فيها. على هذا النحو ظلت هذه البلاغة هي الأخرى أسيرة جماليات الشعر من حيث أرادت أن تثبت جمالية القرآن، ولم يكن ممكنا لهذه البلاغة أن تتطلع إلى جمالية نوعية أخرى لأسباب يرتبط بعضها بسياق التلقي

وشرائطه. ولأجل ذلك وجدنا الباقلاني يثير تلك المقارنة بين القرآن وقصيدة من أجود[٦٢] شعر امرئ القيس لإثبات تفوق البلاغة القرآنية، وهو في الحقيقة عجز عن ضبط أسلوبية القرآن، على الرغم من إقراره بأن «نظم القرآن جنس متميز وأسلوب متخصص»[٦٣]. وذلك لأن المبدأ الذي صدر عنه لم يكن البحث عن الخصائص الفارقة، بل البحث عن الأفضلية، ولن يتم الإقناع بأفضية التعبير القرآني إلا إذا كان لهذا التعبير ما يناظره في ذهن المتلقي. وهكذا كان المنهج الإقناعي المتحكم في الدرس البلاغي الإعجازي طريقا لإثبات التشابه، مرة أخرى، وليس التمايز النوعي.

إن مكانة الشعر في نفوس المتلقين وتجذر معاييره الجمالية في ذهنيتهم وتشبعهم بأساليبه وطرقه التعبيرية لم يجعل بعض البلاغيين يتخذونه معيارا للدفاع عن النص القرآني فقط، ولكنهم لم يسلموا من تأثير صيغه الجمالية حتى وهم يحاولون إثبات إعجاز النص القرآني وأفضلية أسلوبه على أسلوب الشعر. لم يستطيعوا إذن تبين ما للأسلوب القرآني من خصوصية نوعية، أي باعتباره جنسا غير شعري، وما استقر في كتاباتهم من أساليب التعبير القرآني لها ما يناظرها في أسلوب الشعر[٦٤]. فهي وإن كانت تكشف عن بلاغة القرآن المعجزة، فإنها، من وجه آخر، تظهر توغل ماهية الأسلوب الشعري في التفكير البلاغي، الذي لم يفلح في صياغة سمات أسلوبية نابعة من صميم النص القرآني، بما هو إمكانية أسلوبية نوعية متجذرة في النثر وليس الشعر.

يرى سيد قطب[٦٥] أن البلاغة العربية لم تستطع أن تتجاوز في تفسيرها لبلاغة القرآن «تناسق تراكيبه وألفاظه، أو استيفاء نظمه لشروط الفصاحة والبلاغة المعروفة» مع ضرب من «الإدراك لمواضع الجمال المتفرقة، وتعليل كل موضع منها تعليلا منفردا» إنها لم تستطع تجاوز العقلية الجزئية إلى «إدراك الخصائص العامة في العمل الفني كله». من هنا يرى أنه يلزم منهج جديد لدراسة النص القرآني من أجل الكشف عن خصائصه الفنية المميزة التي ظلت مغفلة خافية.

إن مثل هذا المنهج لم يكن قائما في البلاغة العربية القديمة، فالبلاغيون - كما ستبين هذه الدراسة - لم يتجاوزوا في تناولهم لأساليب القرآن ما استقر في حقل بلاغة الشعر من صور بلاغية جزئية، وَهُمْ بذلك يؤكدون ارتباط التفكير البلاغي الموروث بالشعر الذي قد يكون مسؤولا عن هذه «العقلية الجزئية» المشار إليها. فهذا الجنس الأدبي ببنائه وأسلوبه، أو إن شئت قلت، بمكوناته الجمالية الخاصة، كان تربة خصبة لنماء بلاغة تفتت النص إلى مجموعة من السمات الأسلوبية التي لا تتجاوز في الغالب إطار الجملة أو البيت الشعري. إنها بلاغة «اللقطة الثمينة» والنكتة النادرة والصورة المبتدعة، تلك التي ترعرعت في حضن الأسلوب الشعري العتيد.

خصائص الشعر والبلاغة

١ - الشعر واللغة

لقد أصبحت اللغة موضوعا تتقاسمه معظم الاتجاهات النقدية والأسلوبية المعاصرة التي عنيت بالشعر. وغني عن البيان أن الاهتمام النقدي المتزايد بمشكلات لغة الشعر، إنما يرجع في الأصل إلى سيطرة النموذج اللساني على العلوم الإنسانية ومنها الدراسات الأدبية، ولكن هذا لا يعني أن إشكال اللغة صار حكرا على النقد ذي الوجهة الأسلوبية، فالدعوة إلى ضرورة درس أداة الأدب قائمة حتى عند النقاد الاجتماعيين[٦٦]. كما أن تراثنا النقدي العربي كاد يقف جهوده على قيمة وحيدة من القيم التي يزخر بها الأدب والمتمثلة في الأسلوب اللغوي.

ومع ذلك فإن النشاط النقدي حول مفهوم اللغة الأدبية يرجع أساسا إلى النظرية الأدبية المعاصرة، وإن كانت جذوره ممتدة في التراث البلاغي. وإذا ما صرفنا النظر عَمْداً عن العوامل المباشرة التي أثرت في صياغة مفهومات النقد الأسلوبي المعاصر وبلورة مقولاته، وهي عوامل معروفة الآن، وسعينا للنظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، فلاشك أننا سننتهي إلى نتائج تعزز تصورنا عن الصلة الوثيقة بين البلاغة وجنس الشعر.

يفسر بعض الباحثين تحول البلاغة الغربية من كونها معرفة فلسفية إلى معرفة أدبية بالسلطة التي فرضها الشعر عليها. هذا التحول يكشف السيرورة التقييدية التي خضع لها هذا العلم العتيق، فقد كانت «عملية تحويل البلاغة إلى المجال الأدبي، التي شهدها عصر ما بعد شيشرون تامة في العصر الوسيط، حيث أصبح ترادف هذا الفكر مع الأسلوبية في اصطلاح العصر يحظى بالإجماع. إن تاريخ هذا الفكر، الذي بدأ رحلته الطويلة بوصفه فكرا فلسفيا، هو في خطوطه الكبرى تاريخ التحول نحو فكر أدبي»[٦٧].

لم تكن البلاغة في العصر القديم مرادفة لنظرية الأسلوب، فقد أشار بول ريكور Paul Ricoeur إلى تعدد المجالات التي كانت تشملها بلاغة أرسطو، وهي نظريةالحجاج - التي تمثل المحور الأساس - ونظرية الأسلوب ونظرية تأليف الخطاب: «وما تقدمه لنا الكتابات المتأخرة في البلاغة لا يعدو أن يكون مجرد بلاغة مقيدة.. فقد أصبحت تقتصر على نظرية الأسلوب ثم بشكل أضيق على نظرية المجاز»[٦٨]. لقد تقلصت البلاغة إلى أحد أجزائها المتمثل في الأسلوب أو العبارة Elocutio، وبذلك صارت مرادفة للأسلوبية. وبعد أن كان مفهوم البلاغة قائما على الإقناع عند المفكرين الأوائل، أصبح فيما بعد يفيد «فن تجويد الكلام». البلاغة هي اختيار التعبير المزخرف الذي يمكنه خدمة الوظيفة الإقناعية التي تراجعت إلى موقع خلفي. وإذ أصبح الزخرف علامة أساس في مفهوم الفعل البلاغي، فقد حول المنظرون، في هذا العصر، البلاغة إلى إشكال أدبي خالص[٦٩].

ومهما تباينت الأساليب الداعية إلى أفول البلاغة بمعناها القديم، فلعل انتقال موضوعها من الخطابة إلى الشعر، أن يمثل عاملا في تفسير تحولها من مذهب شامل إلى نظرية في الاستعارة والكناية[٧٠]. لقد أدت سلطة الشعر على البلاغة إلى انحلال التوازن بين أجزائها لتختزل في الجزء الخاص بالأسلوب، وسيمتد تيار الاختزال الجارف إلى أن أصبحت البلاغة في المحصلة النهائية نظرية في الاستعارة فقط.

على هذا النحو، كان الشعر وراء هيمنة الاستعارة على الفكر البلاغي الحديث لتتم بذلك نهاية مرحلة أساس في تاريخ العلم. إن ما كان يسمى بلاغة أصبح مجرد نظرية حول الأسلوب الشعري. وفي سياق هذا الوضع، لم يكن جائزا الحديث عن البلاغة بمعناها الكلاسي ولا بمعناها الشامل لجميع أجناس الخطاب، فبعد «شيشرون» وابتداء من «كنتيليان» إلى «فونتانيي»، أحكم الشعر سيطرته على مقولات البلاغة.

لقد شهدت المرحلة الثانية للبلاغة سيطرة المفهوم الرومانسي للشعر المتعارض مع البلاغة الإقناعية، وهكذا صارت البلاغة، التي تحظى بالتقدير، هي تلك التي تتغيًّا المحسنات، أي بلاغة تجويد الكلام وخلق أنماط لغوية جميلة[٧١]. لم تعد البلاغة فنا يسخر الوسائل اللغوية من أجل غاية خارجية، وهكذا التقى الموضوع الجديد للبلاغة بالأدب، وبتعبير أوضح، إن «الكلام غير المفيد وغير الفعال، هو الذي سيشكل موضوع البلاغة التي أصبحت نظرية حول لغة نقبلها في ذاتها ولأجل ذاتها»[٧٢]. إنها لغة الشعر كما استقرت خصائصها في تصور الشكلانيين والأسلوبيين، فقد أصبحت النموذج المفضل للبلاغة في مرحلتها الثانية، حيث لم يعد وصف الصور مصحوبا بوصف تأثيراتها. فموضوع البلاغة هو معرفة اللغة التي يتم تذوقها في ذاتها[٧٣].

لقد توخى تودوروف Todorov من قراءته لمراحل تطور البلاغة تفسير امتداد جذور التصور الشكلاني البنيوي للغة الأدبية في تراث هذه البلاغة، وهو التصور الذي يرتكز على مفهومات البلاغة والنقد الأسلوبي اللذين أقاما نظرهما للغة الأدبية في إطار اعتبار الشعر منبعا للجمالية، أو كما قال «فاليري» هو «الأدب وقد اختزل إلى جوهر مبدئه الدينامي»، ولا غرو أن يصبح بعد ذلك «النموذج الممثل للأدب»[٧٤]، وأن يعتبره أحمد الشايب «أدخل في باب الفن وأشد تمثيلا له»[٧٥].

والحق أن النظرالأسلوبي المعاصر للغة الأدبية قام بصياغة مفهوماته في ضوء اعتباره لغة الشعر النموذج الأعلى[٧٦]، وأسلوبية الشعر المعيار الذي ينبغي أن تقاس عليه جمالية الأجناس الأدبية، وقد ترتب على ذلك ضرر بائن بالأشكال التعبيرية النثرية التي تتقوَّم بخصائص أسلوبية متميزة، غير خاضعة لمعايير بلاغة الشعر.

ويعد «الانزياح» من بين تلك المفهومات التي صاغتها الأسلوبية المعاصرة لوصف لغة الشعر وتحديد خاصيتها الثابتة، فهو لا يعدو في حقيقته أن يكون أداة إجرائية تنحصر في نظرية الشعر ولا تمتلك نقديا كفاية استيعاب الأجناس الأدبية النثرية. ويترتب على القول بالانزياح، اعتبار لغة الشعر أرقى مستويات اللغة، ذلك أنه كلما تحقق أكبر قدر من الخرق للمعايير اللغوية العادية، اقتربت اللغة من جوهر الشعرية. ومغزى هذا التصور الذي يبني مفهومه للجمالية على أساس الانزياح هو نفي صفة الفن عن الأجناس النثرية المعروفة باقتراب لغتها من الشكل التواصلي العادي واعتبارها أدنى منزلة من الشعر.

إن وصف أسلوبية الانزياح للغة الأدبية بأنها انتهاك لنظام اللغة العادية صوتيا وتركيبيا ودلاليا، لا يترجم الخاصية الأدبية للأجناس النثرية. إنه وصف لطبيعة لغة الشعر. وفي هذه الحال لا ترقى هذه الأجناس في نظر أصحاب هذا المفهوم إلى تمثيل جوهر الأدب. ولعل هذه النظرة القائمة على أفضلية الأسلوب الشعري أن تهدر ما تنطوي عليه الأجناس الأخرى من خصوصية أسلوبية.

إن المفاضلة بين الأجناس الأدبية غير مقبولة، فلكل جنس أدبي جماليته الخاصة، غير أن مفهوم الانزياح الذي صاغ تصوره للأدبية على أساس الخرق اللغوي، يفضي إلى اعتبار جمالية الشعر معيارا نموذجيا. في حين تتراجع جمالية الأجناس النثرية إلى موقع أدنى، وهو ما يتنافى مع الرسالة الإنسانية للنثر ووظيفته في تاريخ الحضارة البشرية.

وليس الانزياح المفهوم الوحيد الذي يكشف لنا سلطة لغة الشعر في صياغة مفهومات الأسلوبية المعاصرة حول اللغة الأدبية، فهناك أيضا مفهوم «الوظيفة الشعرية» الذي صاغه «ياكبسون»، وتردد بعد ذلك بشكل لافت للنظر، وإن كان بعضهم قد اعترض على المصطلح مقترحا «الوظيفة الأسلوبية»(٧٧) حتى لا يتوهم بأنه مقصور على الشعر. والحق أن هذا الاعتراض ليس جوهريا، ذلك أنه من منظور هذه الدراسة، تغدو تسمية «ياكبسون» أكثر وفاء للواقع ولا تعدو أن تكون التسمية التي اقترحها ريفاتير Riffattere تعويما للمشكل وتضليلا للحقيقة. إن «الوظيفة الأسلوبية» على نحو ما قدمها «ريفاتير» ليست إلا تنويعا آخر على «الوظيفة الشعرية»، وكلاهما يمثل لغة الشعر ولا يحيل إلى خصائص النثر الأسلوبية.

إن مفهوم الوظيفة الشعرية، على نحو ما تبلور في الدرس الأسلوبي المعاصر، يقوم على جنس الشعر، فهو الخطاب الذي يستمد منه أصله الجمالي، على الرغم مما يوجد من سمات مشتركة بين أنماط الخطاب المتعددة. ويتمثل المعيار اللساني، الذي تتحدد به الوظيفة الشعرية في عملية إسقاط يقوم بها المتكلم لمبدأ التكافؤ من محور الاستبدال على محور التركيب، بحيث يصبح مبدأ التكرار السمة الأساسية في الخطاب الفني، فالعلامة

اللغوية تلتف على ذاتها، ولا تحيل على السياق الخارجي إلا على نحو ثانوي، ونتيجة لذلك تنزلق الوظيفة المرجعية إلى موقع خلفي غير لافت.

إن هذا النوع من الخطاب الذي يحتفي بعلاماته الداخلية بواسطة خلق رسالة لغوية غير متعدية، يختزل في حقيقته ماهية الشعر. والمقصود بالماهية هنا جنس الشعر في أصله الجمالي الذي رسخته الممارسة الشعرية في تراكم نصوصها، وليس المذهب الجمالي الذي قد تنزع إليه نصوص هذا الجنس الأدبي في إحدى مراحل تطوره.

هكذا يختزل مفهوما الانزياح والوظيفة الشعرية في أصليهما الجمالي ماهية الأسلوب الشعري، على نحو ما تختزلها معظم المفهومات الأسلوبية التي تبلورت حول اللغة الأدبية في إطار الأسلوبية المعاصرة. وقد اقتصرنا عليهما، دون غيرهما من المفهومات، لاشتهارهما وهيمنتهما في جل الأنظار الأسلوبية والبلاغية الحديثة.

إن مفهوم اللغة الأدبية، على نحو ما تم طرحه في نظرية الأدب الحديثة، لا يعدو أن يكون في الأساس بحثا في خصائص لغة الشعر، وبذلك يتم اختزال الأدب في أحد أجناسه ويغدو الحديث عن طبيعة الأدب سرداً لخصائص الأسلوب الشعري[٧٨]. وقد حاول بعض الباحثين[٧٩] الأسلوبيين انتزاع هيمنة لغة الشعر على مفهوم اللغة الأدبية في أفق الاهتمام بلغة النثر، باعتبارها لغة فنية ينبغي تقدير خصائصها الأسلوبية. غير أن هذه المحاولات ظلت سجينة المعيار الشعري في تصورها عن الأسلوب ولم تفلح في بلورة تصورها للغة النثر بمراعاة الأصول الجمالية للأجناس النثرية، وهكذا لم يتجاوز الاهتمام النقدي بلغة النثر، عند هؤلاء، أفق تطبيق مقولات بلاغة الشعر على جنس أدبي نثري ذي تكوين متميز.

ويعتبر «ميخائيل باختين» الناقد الأسلوبي الذي دعا بوضوح نظري إلى ربط دراسة اللغة الأدبية بأصول الجنس الأدبي ومكوناته. فقد لاحظ أنه، بعد الفترة التي تعامل فيها النقاد مع لغة النثر، كأنها لغة عملية تواصلية لا يصح اعتبارها فنا لغويا، أعقبتها فترة أصبح فيها ممكنا طرح قضايا تحليل أسلوبية النثر الأدبي أو الرواية تحديدا، غير أن هذه المكانة التي أخذت تحتلها لغة النثر الروائي في الأسلوبية ـ كما يضيف باختين موضحا ـ هي التي أظهرت عجز الأسلوبية التقليدية عن الإلمام بالخصائص الأسلوبية للغة الجنس الروائي[٨٠].

وبناء على ذلك دعا «باختين» إلى أن تحليل أسلوب الرواية ينبغي أن يقوم على مراعاة إمكانات هذا الجنس الأدبي بوصفه عالما لغويا متعددا، لا يقوم على لغة واحدة كما هي الحال في الشعر. فهناك كلام الكاتب وكلام الرواة والأجناس الدخيلة وكلام الشخصيات. هذا التعدد اللغوي ينطوي على تعدد في الأصوات الاجتماعية وفي الأساليب. وتظهر أصالة الجنس الروائي في أن «هذه الوحدات الأسلوبية غير المتجانسة تأتلف فيما بينها، حيث تدخل

الرواية في نظام فني محكم، وتخضع لوحدة أسلوبية عليا هي وحدة الكل. وهذه الوحدة العليا لا يمكن مطابقتها مع أي من الوحدات التابعة لها أو معادلتها بها»[٨١].

إن التحليل الأسلوبي للنثر الروائي ينبغي إذن أن يراعي سمته الأسلوبية الجوهرية المتمثلة في اقتران لغات وأساليب متعددة في وحدة تنظيمية عليا وحوار اجتماعي. وبدهي أن أسلوبية الشعر التي قامت على وحدة اللغة وفردية الشاعر اللغوية والكلامية تعجز تماما عن مقاربة الأسلوب الروائي الحواري أساسا. وقصاراها أن تعالج لغة الرواية أو أسلوبها وفق مقولاتها المعهودة، ولكن بالتأكيد لن يكون ذلك هو الأسلوب الروائي الحواري في تنظيمه الكلي المعقد الذي يميزه عن أسلوب الشعر.

لقد انطلق «باختين» في بناء فكرته من ضرورة التفريق بين الأصول الجمالية والأيديولوجية المكونة لجنسي الشعر والنثر الروائي، هذه التفرقة لا مناص منها إذا شئنا صياغة أسلوبية تستوعب لغة النثر الروائي المباينة في خصائصها للغة الشعر[٨٢].

يظهر، مما سبق مناقشته، أن الأفكار والمبادئ التي تبلورت في نطاق الأسلوبية والبلاغة مدينة في أصولها لجنس الشعر، الذي استولى عليهما إلى درجة أن تناولهما للنثر لم يتجاوز البنيات الصغرى التي ارتبطت بالأسلوب الشعري كمراقبة الانزياحات وسبر الطاقة التأثيرية للصور الجزئية من تشبيهات واستعارات، وغير ذلك من الطرق المألوفة في تحليل لغة الشعر. وظاهر هذا القول أن الدرس الأسلوبي، على الرغم من دعوته لتناول قضايا اللغة الأدبية، ارتبط بشكل وحيد من أشكال هذه اللغة ويتمثل في الشعر، وذلك لاعتبار جوهري نعرض له فيما يأتي.

على الرغم من أن التنظيم الجمالي للغة يعد قاسما مشتركا بين جميع الأجناس الأدبية اللفظية، فإنه أظهر في الشعر من غيره. فهذا الجنس الأدبي بمكوناته المتمثلة في شكله المنظوم أساسا يفرض «انتباها خاصا ومباشرا إلى النسيج اللفظي»[٨٣] وهو رأي يؤول إلى «كولريدج» الذي اعتبر الشعر أكثر إثارة للتنبه من النثر[٨٤]؛ فهو يتميز عنه بأن اللذة التي يثيرها «تتأتى من الكل كما أنها تتأتى من كل جزء من الأجزاء على حدة»[٨٥]. فمع أن «كولريدج» يرى القصيدة بنية عضوية تتآزر أجزاؤها في تكوين منسجم بحيث لا تكون لهذه الأجزاء المستقلة بذاتها أية أهمية، إلا أنه يرى أن الصورة الكلية لا تتحقق إلا بأن يكون كل جزء منها مثيرا للانتباه أي حيا ومعبرا.

إن تحديد الاختلاف بين التنظيم اللغوي في الشعر والنثر، على الرغم من صعوبته[٨٦]، استأثر باهتمام النقاد الأسلوبيين، بل صار قضية جوهرية في بعض التصورات الأدبية، نخص منها حركة الشكلانيين الروس الذين كادوا يقصرون نشاطهم النقدي على إشكالات لغة الشعر وتميزها عن لغة النثر[٨٧].

ويكاد معظم الأسلوبيين بأنظارهم المختلفة يتفقون بأن وظيفة لغة الشعر تتمثل في تركيز الانتباه على العلامة اللغوية بذاتها، ومن هنا فهي تتناقض مع التوجه الحقيقي نحو هدف ما. وقد عبر «سارتر» عن ذلك واصفا الشعراء بقوم يترفعون باللغة عن أن تكون نفعية. «وفي الحق أن الشاعر أبعد ما يكون من استخدام اللغة أداة. وقد اختار طريقه اختيارا لا رجعة فيه. وهو طريق فرضه عليه مسلكه الشعري في اعتبار الكلمات أشياء في ذاتها وليست بعلامات لمعان»[٨٨].

وإذا كان من الصعب تجريد لغة الشعر من وظيفتها التوصيلية، فإنه ينبغي ألا نقيس التوصيل الفني على التوصيل النفعي الذي يسود اللغة العادية. وقد كان لابتعاد لغة الشعر عن أن تكون أداة نافعة في خدمة غايات خارجية أن أصبحت تنظيما لفظيا مطلقا بمعنى من المعاني، وإن كانت تضطلع بوظائف أخرى: «إن الشعر هو نوع من الكلام.. الذي يجعل «الإشعاع» أو «التألق» هدفه الغالب»[٨٩]. أو هو «الكلام الرقيق الملتوي» و«المشكل»[٩٠].

في الشعر تصبح الكلمات غايات في ذاتها، ولأجل ذلك كان التركيز فيه على النسيج اللفظي الذي يملك نوعا من السحر أو الإشعاع يضيعان مع الترجمة. إن الشاعر يجعل التنظيم اللفظي هدفه الأول. فهو يحرص على التفنن الدقيق في الصياغة، إنه يوفر في قصيدته كل المقومات التي من شأنها أن تجعل العلامة اللغوية تستوقف النظر وتجتذب التأمل. أما الناثر فإنه لا يعمد إلى جعل «التنظيم اللفظي» غاية منشودة، ذلك أننا عادة ما نخترق العلامة اللغوية في النثر لبلوغ المعنى المشار إليه، دون أن تلفتنا هذه العلامة إلى ذاتها.

وقد أشار صاحبا «نظرية الأدب» إلى أن لغة الشعر تشدد على وعي الإشارة ذاتها «على الرمز الصوتي للكلمة، وقد وضعت جميع أنواع الصنعة لتلفت النظر إليه، كالوزن والسجع وأنماط صوتية مكررة». وهي صفات وإن كانت موجودة في لغة النثر، فإنها أقل كميا، كما أنها في الشعر أكثر تنظيما «لوضعنا قسرا في حالة من الوعي والانتباه»[٩١]. هذه الفكرة الشائعة الآن، تمثل عماد تصور الشكلانيين للغة الشعر في اختلافها عن لغة النثر أو اللغة القياسية، وقد وجدت صياغتها العلمية المحكمة عند كل من «ياكبسون» وجان موكاروفسكي Jan Mokaroviski. ولم يحد عنها حتى أولئك الذين دعوا إلى تجاوز الشكلية لبناء نظرة إلى لغة الشعر على أساس مختلف، على نحو ما نجد عند يوري لوتمان Iouri Lotman الذي اعتبر «التكافؤ» Equivalence أحد المبادئ المكونة للشعر. فالشاعر يلجأ إلى جميع مظاهر التكافؤ الإيقاعي والفونولوجي والنحوي لجعلها مثيرة للانتباه[٩٢].

وكان «أحمد الشايب» يرى أنه على الرغم من اشتراك الشعر والنثر في كثير من العناصر، إلا أن «هذه الظواهر اللفظية التي تذكر في الأسلوب الشعري إنما تعد فيه أقوى مظهرا وأحسن ملاءمة»[٩٣]. فالشعر إذن يقوم على إثارة الوعي بالظواهر اللغوية المنظمة تنظيما

جماليا لافتا، وذلك بالتوسع في دلالات الألفاظ وصيغها وتراكيبها واستنفاد طاقات اللغة في التعبير واستغلال إمكاناتها الإيحائية. وبذلك تختلف اللغة في الاستخدام الشعري عن استخدامها في الأجناس الأدبية الأخرى، وقد وقف «محمد غنيمي هلال» على فرق دقيق بين لغة الشعر ولغة المسرح، حيث رأى أن اللغة في الشعر تعتمد «طاقات الصياغة وإشعاعات اللغة الإيحائية» بينما تعتمد اللغة في المسرح على «امتداد الأبعاد النفسية والاجتماعية من خلال موقف إنساني تقوم الصلات فيه مقام الاستدلالات الشعورية التحليلية لموقف هو اجتماعي بطبيعته، ولغة المسرحيات محددة بالمسلك المدني للشخصيات في حوارها»[٩٤].

ويظل الوعي بأصول الجنس الأدبي ومكوناته مقدمة ضرورية لتحديد خصائص اللغة على نحو ما يتم استغلالها في الأدب بأجناسه المختلفة. ولعل الشعر الذي اختلفت طبيعته عبر الأزمنة وحامت حوله تصورات جمالية واجتماعية متباينة، قد ظل له ثابته النوعي المتمثل في أنه كيفية خاصة في التعامل مع الكلمات.

لما كان إذن التنظيم اللفظي، بجميع مستوياته ومختلف تشكيلاته، مكونا شعريا، في المقام الأول، فإن ذلك كان دافعا لنا للقول بوجود صلة وثيقة بين الأنظار الأسلوبية أو البلاغية وبين جنس الشعر.

٢ - سمات الشعر ومكوناته

نحاول الآن تعرف بعض خصائص الشعر التي كانت وراء صياغة النظر البلاغي العربي القديم وتوجيه أداته الوصفية والتأويلية. وقد تمثل أحد السبل المؤدية إلى الوقوف على هذه الخصائص في مقابلة الشعر بالنثر. والمقصود بالنثر في هذا السياق، الخطابة والترسل، وكأن الأجناس النثرية الأخرى لا وزن لها ولا يصح مقابلتها بالشعر.

وإذا كان بعض علمائنا الأسلاف قد اعتبر الشعر والنثر «في طرفين ضدَّين، وعلى حالتين متباينتين»[٩٥]، فإن بعضهم الآخر أقر بتداخلهما وتفاعل أساليبهما «ففي النثر ظل من النظم ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ولا تحلّى. وفي النظم ظل من النثر، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله ولا عذبت موارده ومصادره.»[٩٦]. ومع ذلك تظل للشعر أساليبه التي تعد أصولا في طبيعته. يقول ابن رشيق في تحديده لخصائص الشعر: «فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أوزيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني، أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ، أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر، كان اسم الشاعر عليه مجازا لا حقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن»[٩٧].

لقد ارتبط الشعر عندهم بـ «ضرب المثل» و«انتزاع تشبيه» و«توشية لفظ» و«مدح مأمول وترقيق غزل وهجو مسيء»[٩٨] و«أبيات تختار ومعان تستفاد وألفاظ تروق وتعذب»[٩٩] كما

ارتبط عندهم «بالجواز والتسمح» فيما سمي بمذهب المبالغة أو الغلو[١٠٠]. يقول ابن أبي الحديد «للشاعر أن يبالغ ويوغل حتى يدخل في الإحالة وليس ذلك للكاتب»[١٠١]. وذلك لأن الشعر بناؤه على «المبالغة والتمثيل لا المصادقة والتحقيق»[١٠٢].

إن الربط بين الشعر والتصوير اللغوي يمثل إضافة أخرى إلى ربطهم الاعتيادي بينه وبين الوزن. فعبدالقاهر الجرجاني يرى حذف المفعول سمة شعرية[١٠٣]. ومثل هذا الربط يذكرنا بالعلاقة اتي أقاموها بين التشبيه والشعر. ذلك أنه يروى أن عبدالرحمن ابن حسان «رجع إلى أبيه حسان وهو صبي يبكي ويقول «لسعني طائر» فقال حسّان «صفه يا بني» فقال: «كأنه ملتف في بُردَي حِبَرَة» وكان لسعه زنبور. فقال حسّان: «قال ابني الشعر ورب الكعبة»[١٠٤].

يقول ابن رشد «إن الأمور التي تتقوَّم بها الصنائع صنفان: أمور ضرورية وأمور تكون بها أتم وأفضل»[١٠٥]. وسنصطلح على الأمور الضرورية بـ «المكونات» والأمور المتممة بـ «السمات». ولما كان الشعر صناعة كباقي الصناعات، فإنه يبنى على جملة من المكونات الضرورية التي تملي سماتها. وهكذا يتحدد جنس الشعر العربي الذي صدرت عنه البلاغة بهذه السمات الأسلوبية في ارتباطها بالمكونات التي يمكننا صياغتها في ثلاثة معايير تحكمت في ماهية الأسلوب الشعري الذي شكل أساس الخطاب البلاغي والنقدي الموروث.

أ- معيار البيت الشعري

يرسم ابن خلدون حدود صناعة الشعر قائلا: «هو كلام مفصّل قطعا متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتا.. وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وَحْدَه مستقل عما قبله وما بعده وإذا أفرد كان تاما في بابه في مدح أو تشبيب أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما يستقل في إفادته ثم يستأنف في البيت الآخر كلاما آخر كذلك...»[١٠٦].

يشير ابن خلدون هنا إلى أحد أبرز مكونات الشعر العربي، المتمثل في البيت الشعري المستقل ببنائه ومعناه، وكأن صناعة الشعر تقوم على العناية الدقيقة ببناء البيت وإيفائه نصيبه من الجهد والرعاية والإحكام حتى يصير مكتفيا بذاته لا يحتاج إلى غيره من الأبيات الأخرى. إن القصيدة العربية عبارة عن أبيات مستقلة بذاتها تشكل محور إبداع الشاعر وتفننه. فلم يكن الشاعر العربي معنيا بوحدة القصيدة أو صورتها الكلية بالشكل الذي دعا إليه الرومانسيون، فوحدة البيت كانت تغنيه عن التفكير في مجال أرحب. وقد يوجه عنايته إلى إحكام مبنى القصيدة كالتفنن في المطالع وإحسان التخلص والختام، غير أن ذلك لا يتجاوز الهيكل الشكلي للقصيدة، ولا ينفي قيامها على وحدة البيت أساسا، وإن اجتهد بعض القدامى في التماس الوحدة بين أقسام القصيدة أو فصولها.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

إن وحدة البيت التي شغف بها الشاعر العربي واستأثرت بصناعة النقد والبلاغة لا تنفي أن يكون الشعر العربي قد حرص على توفير ألوان من الوحدة[١٠٧] التي لا تشبه تلك التي دعا إليها النقاد الرومانسيون، كما أنها أكثر عمقا من تلك التي استوقفت ابن قتيبة وابن طباطبا وحازما القرطاجني. ومع ذلك فإن وحدة البيت تظل الأصل والمعيار في صناعة الشاعر والناقد معا.

لقد نظر مجموعة من نقادنا القدامى إلى سمات الشعر في ضوء معيار وحدة البيت، وكأن ما تتميز به لغة الشعر من سمات، إنما أملتها مكونات البيت الشعري الذي تحوّل إلى سلطة جمالية تعمل على توجيه الصياغة اللغوية وفرض الاختيار الأسلوبي. وفي هذا الصدد نسوق ما قاله أبو إسحاق الصابي في تبيين الوشائج بين سلطة جمالية البيت الشعري والسمات الأسلوبية التي تستدعيها: «الشعر بني على حدود مقررة وأوزان مقدرة وفصّل أبياتا، كل واحد منها قائم بذاته، وغير محتاج إلى غيره، إلا ما يتفق أن يكون مضمَّنا بأخيه، وهو عيب، فلما كان النَّفَس لا يمكن أن يمتدَّ في البيت الواحد بأكثر من مقدار عروضه وضربه وكلاهما قليل، احتيج إلى أن يكون الفضلُ في المعنى فاعتمد فيه أن يلطُف ويدق، ليصير المفضي إليه والمطلُع عليه بمنزلة الفائز بذخيرة خافية استثارها.. ثم إن للمتأمل وقفات على إعجاز الأبيات قد وضعت لإدراك المعنى والفطنة بالمغزى وفي مثل ذلك يحسن خفاء الأثر وبعد المرمى»، ويقول أيضاً: «الشاعر إنما يصوغ قصيدته بيتا بيتا، فهو يجمع قريحته وقدرته على كل بيت منها فيقهره ويبلغ إرادته منه. وله من الوزن والقافية قائد وسائق يقومان له بأكثر حدود الشعر. فكأنه إنما يحذوه على مثال أويفرغه في قالب»[١٠٨]

يحسن بنا الإشارة إلى أن كلام أبي إسحاق الصابي ورد في سياق بيان أسباب تفوق مرتبة المترسل على مرتبة الشاعر. وهو ما أتاح لنا تعرف بعض سمات الشعر التي تميزه عن سمات الرسالة، دونما أن يعنينا مبدأ الأفضلية في حد ذاته. ويمكننا توضيح السمات الأسلوبية لكل من هذين الجنسين ومكوناتهما، على نحو ما تم استخلاصها من مقالة الصابي، بهذا الجدول التوضيحي:

الشعر (القصيدة)	النثر (الرسالة)
استقلال الأبيات	ترابط الفصول واتحادها
القراءة المجزأة	القراءة المتصلة
المتلقي الخاص	المتلقي العام
القِصَر	الطول
الغموض	الوضوح
الابتداع	؟

إن شكل البيت الشعري بقيوده، فرض على الشاعر العناية المتزايدة بالتسيج اللغوي وذلك بتوفير وسائل تكثيف المعنى وتدقيقه، كأن يتم اللجوء إلى ضروب من الإشارة وأنواع من الإيماءات والتنبيهات[١٠٩]، أو استثمار ما تزخر به اللغة من إمكانات تركيبية، فـ «لاشك أن بناء البيت قد أرهف الاستعداد الطبيعي في اللغة للتفنن في التراكيب من تقديم وتأخير وحذف وذكر ... إلخ»[١١٠]. أو اللجوء إلى صور التوسع في المعاني والصرف والنحو[١١١]، مما لا يجوز لغير الشاعر، أو التوسل بالإيجاز. ولأجل ذلك اعتبر «البيت السائر» من خصائص جودة الشعر.

لقد كان فضاء البيت الشعري إذن محور إبداع الشاعر، فهو يعمد إلى بذل ما في وسعه لكي يفرغ فيه طاقته الخلاّقة. وبدهي أن تتركز العناية هنا على اللغة بجميع عناصرها. إن هذا الفضاء المقيد يفرض شروطا إبداعية خاصة تتمثل في التصوير الدقيق والمكثف، الذي يتوجه به الشاعر إلى متلق خاص يساهم بدوره في تشكيل المعنى، وهذه الشروط تختلف عن تلك التي يقتضيها فضاء النثر المسترسل ذي الفصول المتصلة والطويلة التي يجد فيها الكاتب نفسه طليقا: «يضرب يمينا وشمالا ويمدّ نَفَسه تارة ويُقصره أخرى»[١١٢]. وبدهي أن تتسم الكتابة النثرية في مثل هذه الشروط بالسلاسة والوضوح، وألا يضطلع فيها «التنظيم اللفظي» بالوظيفة نفسها التي ينهض بها في الجنس الشعري.

إن هذه الوشيجة القائمة بين مكونات الشعر الشكلية والسمات الأسلوبية اللغوية التي كشف عنها نقادنا القدامى، أشار إليها النقد الأدبي الحديث، حيث يرى «غراهام هو» أن الشعر بما له من تنظيم شكلي صارم مستقل عن معناه، يجذب إليه الإشباع اللفظي «لذلك يطلب من الكلام في النظم أن يكون من نسيج لفظي أرق من نسيج النثر الذي يقرأ دون كثير من الاهتمام المدقق.. إن النقد المدقق في لفظ الشعر يبدو دائما طبيعيا وملائما، فالنثر يؤخذ عادة بجرعات كبيرة، وإخضاعه لتحليل مماثل يبدو نوعا من الحذلقة أو غرضا لنوع خاص من الدراسات الأكاديمية»[١١٣].

هل يجوز لنا القول بعد هذا إن البلاغة العربية، إذ ارتكزت على الأسلوب اللغوي، فإنها كانت تعبر عن خضوعها للشعر بخصائصه ومعاييره؟!

(ب) معيار الغرض الشعري

يشكل «الغرض الشعري» أحد مكونات الشعر العربي سواء بوصفه «موضوعا» يعالجه الشاعر، أو «شكلا أدبيا» له تقاليده ومقوماته الأسلوبية. والغرض الشعري بهذا المعنى ذو تأثير واضح في الصياغة اللغوية، فهو يلتقي مع معيار «البيت الشعري» في أن كليهما يساعدان في الكشف عن خصوصية الأسلوب الشعري الذي افترضنا صدور البلاغة القديمة عنه.

وإذا تجاوزنا عما يفرضه الغرض الشعري باعتباره «شكلا أدبيا» من سمات أسلوبية ضبطها القدماء كالمراوحة بين المعاني والاستهلال والخروج والانتهاء... إلخ، وأحضرنا الغرض بوصفه موضوعا، فإننا نجد لموضوعات الشعر العربي تأثيرا في الصياغة اللغوية المختارة، ذلك أن المدح والهجاء على سبيل المثال باعتبارهما موضوعين شعريين، يمليان على الشاعر لونا خاصا من البناء اللغوي الذي يعتمدالتأثير المركز والنفاذ إلى النفوس والسيرورة بين الناس.

وإذا كانت مكانة الشعر تتجلى في قوة تأثيره وسيرورته[114] وسرعة ولوجه[115]، فإن من مظاهر ذلك في المجتمع العربي، إطلاق ألقاب على الأشخاص أو القبائل بألفاظ الشعر، فقد قيل لبني تيم: «مصابيح الظلام» منذ أن قال فيهم امرؤ القيس:

أقرَّ حَشَا امرئِ القَيْسِ بنِ حُجْرٍ   بَنُو تَيْمٍ مَصَابيحُ الظَّلاَمِ[116]

وهذا يبيّن أن الطاقة الأسلوبية للشعر تتمثل في الصيغ التصويرية المركزة سواء أكانت ألفاظا مفردة أم مركبة. فالتأثير الشعري يكون بإحكام صنعة البيت والتوفيق في اختيار الألفاظ والوقوع على «المثل السائر والاستعارة الرائعة والتشبيه الواقع»[117].

على هذا النحو يبدو أن للأغراض الشعرية، بوصفها موضوعات، تأثيرا في الاختيار الأسلوبي للشعر، الذي يسعى إلى خلق نمط من التعبير يجنح إلى التركيز والإيجاز الشديدين، ولأجل ذلك امتدح الشاعر الذي يكتفي بالبيت الواحد من شعره بل بنصف البيت بل بربعه[118]. ولقد أصبحت سمة الإيجاز معيارا للتجويد يستخدمه النقاد في موازناتهم ومقارناتهم بين الشعراء، كتفضيل ابن جني لبيت أبي تمام على بيت للمتنبي اشتركا في معنى واحد. إذ كان أبو تمام قد «حازه في مصراع واحد»[119].

لقد اعتبرت «الأغراض» من أركان الشعر وأصوله[120] ومقاصده[121] التي بني عليها، وليس قيامها في الأجناس النثرية إلا سمة عارضة وطارئة، ولا ينبغي أن تعد أصولا فيها. وبذلك كان «الغرض» مكونا شعريا ارتبط بجنس الشعر وأصبح من تقاليده الفنية التي يتوارثها الشعراء دون أن تكون لها أي صفة مرجعية أو محتوى حقيقي تصديقي، فامرؤ القيس وهو الملك بن الملك اجتدى سعد بن الضبّاب بالشعر[122]، كما أن شعراء الغزل نظروا إلى المرأة بوصفها نموذجا شعريا أكثر مما نظروا إليها باعتبارها حدثا حقيقيا.

وعلى الجملة لقد كان «الغرض الشعري» مكونا من مكونات الشعر العربي، الذي يفسر كثيرا من الظواهر اللغوية الأسلوبية التي لجأ إليها الشعراء، وبذلك أسهم في الكشف عن طبيعة الأسلوب الشعري الذي صارت سماته موضوع البلاغة والنقد.

(ج) معيار الوظيفة

لا شك أن ثمة علاقة وطيدة بين الوظيفة والبنية، فلما كانت وظائف اللغة متعددة، انعكس ذلك على بنيات الكلام حيث ارتبط اختيار النمط التعبيري بنوع الوظيفة المقصود توصيلها في الرسالة اللغوية. وبدهي أنه لا تستقل الرسالة بوظيفة واحدة، فقد نجد في الرسالة الواحدة وظائف عدة، ولكن ما يميز رسالة عن أخرى هو طبيعة النظام التراتبي الذي تتخذه هذه الوظائف اللغوية داخلها، حيث يهيمن بعضها على الآخر فيما يشبه تقدمها إلى الواجهة أو تراجعها إلى الخلف. هكذا نجد في النص الشعري هيمنة الوظيفة الشعرية، بينما تهيمن في النص الخطابي الوظيفة الإقناعية. فالشاعر يلجأ إلى تكثيف وسائل التعبير الجمالي بصورة غير مألوفة قصد وضعنا قسرا في موضع الانتباه. أما الخطيب الذي يتغيّا الإقناع، فإن وسائله التعبيرية مختلفة عن تلك التي يستخدمها الشعر.

وربما كان الفلاسفة المسلمون[١٢٣] أوضح من وضع الحدود بين الخطابة والشعر في موروثنا النقدي والبلاغي، فعلى الرغم من إقرارهم بوجود تشابه بين الشعر والخطابة في كثير من وجوه الاستخدام اللغوي المتسمة بالاتساع والتجوز، لما يحتاج إليه الخطيب في العادة من وسائل «التخييل» الضرورية في تحقيق الإقناع، فإن وجوه الافتراق بينهما تظل واضحة في نظرهم، فهم يرون أن الخطيب ينبغي له الإكثار من استعمال التشبيهات والاستعارات وكل ما هو خاص بالشعر، كما ينبغي أن يكون اختياره لها على أساس قربها إلى الأفهام وشهرتها حتى لا يقع في كلامه غموض أو غرابة مما يعد من سمات الشعر.

على هذا النحو تحدد وظيفة «التخييل» سمات الشعر المتمثلة في اللجوء إلى صور البديع بشكل لافت للنظر يثير التأمل الذهني والوجداني، كما تحدد وظيفة «الإقناع» سمات الخطابة التي تعمد إلى الاستعمال الحقيقي والمنطقي للغة، ولا تلجأ إلى الأسلوب الشعري إلا بضرب من الاقتصاد حرصا على إيقاع التصديق. وكما أن الشعر يتوخى بالإضافة إلى التخييل، التأثير في سلوك الجمهور المتلقي، من هنا حاجته إلى وسائل الإقناع، فكذلك الخطابة في حاجتها إلى وسائل التخييل لإحداث الالتذاذ المصاحب للإقناع. وبذلك يحوز كل منهما وظيفة الآخر ولكن في موقع ثانوي.

وعلى الجملة فإن «التخييل» يمثل وظيفة الشعر الأصلية التي تفسر لجوءه إلى جملة من السمات الأسلوبية التي ارتبطت به وأصبحت من مبادئه التي شكلت موضوع البلاغة. ويبدو أن هذه السمات قد تشكلت في خطابنا البلاغي والنقدي في مجموعة من الأصول ذات الطابع الكلي.

٣ - أصول البلاغة وجنس الشعر

إن معظم الأصول الجمالية، التي تبلورت في إطار البلاغة والنقد القديمين، تمتد جذورها في جنس الشعر. فما كان يهم البلاغيين والنقاد القدامى هو إنشاء بلاغة للشعر، ولعل قارئ

كتاب «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» الذي أقر فيه حازم بأن «علم البلاغة يشتمل على صناعتي الشعر والخطابة»[١٢٤]. سيلاحظ أنه خاص بجنس الشعر، ولا يذكر الخطابة إلا عندما يقرنها بالإقناع الذي تفترق به عن الشعر، وإذا كان القارئ لا يعدم في الموروث البلاغي عناية بالخطابة نذكر على سبيل المثال الجاحظ والعسكري وابن وهب، إلا أن هذه العناية كانت طبيعية في سياق المكانة التي احتلها هذا الجنس في المجتمع الإسلامي واقتراب صنعته الأسلوبية من الأسلوب الشعري.

ولم يكن حضور الخطابة في الثقافة العربية وتأثيرها في موروثنا البلاغي يعني أنها كانت تزاحم الشعر، ذلك أن تسلل التصور الخطابي إلى التفكير البلاغي، كما تشهد على ذلك عناصر عمود الشعر[١٢٥]، إنما هو أمر راجع في الأصل إلى ما يتسم به الشعر من نزعة خطابية، فالقصيدة العربية ارتبطت منذ النشأة بالإنشاد والتغني بالقيم الخلقية والدفاع عن القبيلة ثم عن الأمة بعد ذلك، فكان الشاعر لسان قومه المخلّد لآثارهم والمعبر عن حكمتهم، ولأجل ذلك حرص على أن يوفر لقصيدته كل ما يضمن لها التأثير والسيرورة، ولكن هذه «الخطابية» لم تكن سوى سمة أسلوبية يلوذ بها الشعراء دون أن تطغى على السمات الشعرية الخالصة.

لم تكن السمة الخطابية ـ أو التمثيل الخطابي ـ سوى واحدة من بين سمات كثيرة اعتبرت من قوانين الشعر العربي. غير أن المهم بالنسبة إلينا هنا، أن حازما القرطاجني ربط بين الشعر وهذه السمات الأسلوبية، وهو ما يكشف عن طبيعة رؤيته لماهية الشعر التي تتحدد عنده في إبداع المعاني وإحكام المباني. وبدهي أن يتم ذلك بالاستعارات والتشبيهات اللطيفة أو توليد معنى واختراعه واختيار البناء الملائم، وعلى الجملة تشكل الصنعة الأسلوبية اللغوية معيارا جماليا في الشعر.

يقوم الشعر ـ في نظر حازم والفلاسفة المسلمين ـ على «المحاكاة» و«التخييل» اللذين يفيدان أن الشعر في جوهره تصوير أو تمثيل، والغرض من هذا التصوير إحداث ضرب من التأثير في المتلقي. ولا يهم في الشعر ما يحتوي عليه من مادة، فهو كلام مخيَّل يتغيّا منه المتلقي الاستجابة الجمالية. والتخييل، وإن أفاد التأثير، فهو يدل أيضا على التشكيل أو الصياغة الجمالية المؤثرة. وبذلك يلتقي مع مفهوم المحاكاة بالمعنى الواسع الذي لا يقتصر على علاقة التصوير بالواقع، أي كون الشعر قولا مخيلا لا يخضع لمعياري الصدق والكذب، بل يشمل عملية التأليف الشعري كلها[١٢٦]. ويتحقق القول المخيَّل بجملة من «المحاسن التأليفية» أو الصيغ البلاغية الشعرية:

ـ حسن التأليف وتلاؤمه، ويعني به التناسب الصوتي أو صور الموازنات الصوتية. ويقع تحتها جميع ضروب الجناس، جناس الأصوات والألفاظ مع مراعاة الاستخفاف والانسجام.

- حسن الوضع اللفظي «وهو أن يؤاخي في الكلام بين كلم تتماثل في مواد لفظها أو في صيغها أو في مقاطعها فتحسن بذلك ديباجة الكلام»[١٢٧].

- التسهل في العبارات وترك التكليف والاستعذاب والطلاوة والجزالة.

ومن السمات الأسلوبية المعنوية التي تتقوّم بها المحاكاة الشعرية فتصير أقوى تأثيرا: «المناسبة بين بعض المعاني وبعض، والمقارنة بين ما تناظر منها»[١٢٨]؛ فالنفوس في نظر حازم القرطاجني تستجيب للمتشابهات والمتضادات، وهو يرى أن تضافر المقومات يضفي الحسن على الصورة البلاغية، من ذلك تضافر «التقابل» و«القلب» أو تضافر «التجنيس» و«الاستعارة»[١٢٩].

وتقع تحت باب محاسن المحاكاة الشعرية جملة أخرى من السمات المعنوية، مثل المطابقة والمقابلة والتقسيم والتفريع[١٣٠]، حتى إنه يمكننا القول إن مفهومي «المحاكاة والتخييل» على نحو ما صاغهما حازم يخصان جنس الشعر ولا يستوعبان أساليب الأجناس النثرية.

لم يخرج حازم إذن عن نطاق نقد الشعر وبلاغته، وبذلك اعتبرت مجموعة من المفهومات والأصول الجمالية التي قام بصياغتها، مستمدة من الشعر ومضمّخة بروحه، من ذلك مفهوما «الغرابة» و«التعجيب» اللذان لا يخلو منهما شعر جيد، فهما يعكسان جوهرالتصوير الشعري الذي عبر عنه حازم قائلا: «والتعجيب (أو الغرابة) يكون باستبداع ما يثيره الشاعر من لطائف الكلام التي يقل التهدّي إلى مثلها، فورودها مستندر مستطرف لذلك، كالجمع بين مفترقين في جهة لطيفة قد انتسب بها أحدهما إلى الآخر وغير ذلك من الوجوه التي من شأن النفس أن تستغربها»[١٣١].

الشعر - في نظر حازم والفلاسفة المسلمين - صياغة لغوية أسلوبية أحدث فيها الشاعر جميع ضروب الإبداع التي من شأنها أن تثير في المتلقي الاستطراف والتعجيب، وعلى الرغم من أن نقادنا المتفلسفين عمدوا إلى تحديد الشعر ضمن مفهومات كلية مستعارة من أرسطو، بعد أن طوعوها لواقع الشعر العربي آنذاك، فإنهم صاغوا بالإضافة إلى ذلك مفهوما أقرب إلى طبيعة التفكير النقدي العربي الذي كان ينظر إلى الشعر في صلته باللغة، هذا المفهوم اصطلحوا عليه بـ «التغيير»، وهو إذا تأملته وجدته لا يفترق عن مفهومات أخرى كان لها صدى في تراثنا البلاغي والنقدي، نذكر منها «المجاز» و«البديع» و«شجاعة العربية» و«النظم».

يرى ابن رشد أن الشعر يتحقق بواسطة «التغييرات» التي يلحقها الشاعر بالأقوال الحقيقية، وذلك باستخدام أساليب تتعلق بالجانب الصوتي والتركيبي والدلالي، يقول في هذا الصدد: «وأنت إذا تأملت الأشعار المحركة وجدتها بهذه الحال، وما عرى من هذه التغييرات فليس فيه معنى الشعرية إلا الوزن فقط. والتغييرات تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة بإخراج القول غير مخرج العادة مثل القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب، ومن السلب إلى الإيجاب، وبالجملة من المقابل إلى المقابل، وبالجملة بجميع الأنواع التي تسمى عندنا مجازا»[١٣٢].

يعد مفهوم «التغيير» وجها آخر للمفهومات السابقة التي توسل بها النقاد المتفلسفون في نظرهم للشعر، غير أنه يتميز عنها بكونه مصطلحا إجرائيا يضبط علاقة الشعر باللغة النثرية التي لا تتقوَّم بـ «التغييرات». فإذا كانت «المحاكاة» و«التخييل» و«الغرابة» مفهومات لتحديد الشعر في علاقته بعالم الأشياء المتعينة، ومن حيث علاقته بالمتلقي، أو في علاقته بذاته باعتباره تشكيلا جماليا، فإن مفهوم «التغيير» متضمن في كل هذا، ولكنه يظل اصطلاحاً لضبط طبيعة العلاقة بين الشعر واللغة في الاستخدام النثري. تقول «ألفت كمال الروبي»: «وقد تكرر استخدامهم (أي الفلاسفة) لهذا المصطلح وتعددت دلالاته، فهو يدل أحيانا على (المجاز) بأوسع معانيه، من حيث التوسع في الدلالة وتجاوز المألوف في اللغة تركيبيا، وقد يدل على الاستعارة وحدها دون التشبيه أو كليهما معا»[١٣٣].

إن الربط بين مفهوم «التغيير» والشعر هو الربط الذي أقامه الوعي النقدي العربي بين ضروب المجاز والشعر، فقد رأينا حسان بن ثابت يعتبر التشبيه مدخلا للقدرة على نظم الشعر، وهذا يفيد أن الشعر يتحقق بتنظيمه اللفظي أو أسلوبه اللغوي الذي يجافي القواعد القياسية للنظام اللغوي.

هكذا يصبح مفهوم «التغيير» نظيرا لمفهوم «المجاز» كما أورده أبو عبيدة وحدده ابن قتيبة بقوله: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه، ففيها: الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير والحذف، والتكرار والإخفاء...»[١٣٤]. وكلاهما يتقاطع مع مفهوم آخر هو «البديع» الذي اشتمل على «فنون» كثيرة وإن كان في البداية قد حصره ابن المعتز في خمسة مقومات. ويرى أحد الباحثين أن ابن المعتز «قصر فنون البديع على الشعر على الرغم من حرصه في أول الكتاب على إيراد ما وقع منها في النثر أيضا.. وهذا يؤكد إحساسه بأن صور البديع هي صور شعرية أصلا على الرغم مما دفعته إليه لجاجة الصراع من البحث عنها في النثر وجعل الفارق كميا والواقع أنه نوعي، إذ إن الشعر يحتمل درجات من الخرق والتعقيد تفوق الوظيفة الخطابية»[١٣٥].

إن وجود صور «البديع» و«التغييرات» و«المجازات» في النثر لا ينفي أصلها الشعري، فهذه الأصول البلاغية ألصق بطبيعة الشعر، الذي سعينا من قبل إلى تحديد خصوصيته الأصلية التي تمثلت في تكثيفه اللغوي وصياغته المحكمة اللذين يقتضيان لونا من القراءة المتناهية في الدقة والتدبّر.

وربما كان مفهوم «النظم» الذي صاغه عبد القاهر الجرجاني يدور في فلك المفهومات المشار إليها، فهو أداة نظرية وإجرائية لتخصيص نحو اللغة والكشف عن تجلياته الأسلوبية ذات الصفة الإبداعية. إن «النظم» يختلف عن مفهومات «المجاز» و«البديع» و«التغيير» في كونه مفهوما ينحصر في الجانب النحوي من اللغة، ولكنه يلتقي معها في نظرته للشعر باعتباره نوعا من الاستخدام اللغوي المجافي للقواعد القياسية.

لقد كان عبدالقاهر يسلم بأن «النظم» معيار شعري، وإن اعتبره الأصل في الإعجاز. إنه وسيلة لكشف تفوق بلاغة القرآن. ولكنه ليس وسيلة لتمييز أسلوب النص القرآني نوعيا عن الأسلوب الشعري. إن «النظم» صورة قائمة على التخير أو هيئة أساسها الفكر والروية وليس مجرد الجمع الذي «لا تحتاج فيه شيئا غير أن تعطف لفظا على مثله»[٣٦]. ويسوق أمثلة لهذا النوع من التأليف الذي يخلو من النظم بالمدلول الدقيق، من النثر، وكأنه يرى في النظم معيارا جماليا شعريا لا يناسب النثر الذي يكون فيه الكلام مسترسلا معطوفا بعضه على بعض من غير تخير دقيق أو تدبر في نظم المعاني.

إن مفهوم النظم الذي صاغه عبدالقاهر، صياغة نظرية محكمة استنادا إلى وظيفة العلائق النحوية والدلالية، يختزل في كنهه نُسغ جمالية الشعر التي تطرقنا إلى بعض سماتها.

ولا يخرج مفهوم «شجاعة العربية» الذي صاغه ابن جني عن نطاق هذه المفهومات والأصول البلاغية التي اعتبرت الشعر نوعا من الإبداع اللغوي الذي يخرج عن نسق القواعد القياسية.

خلاصات

حاولت في هذا التأصيل النظري بلورة مجموعة من الأفكار التي تكوّن السياق الذي نصدر عنه في قراءة تراثنا البلاغي. ويمكننا صياغة هذه الأفكار في خلاصات عامة، على النحو الآتي:

١ ـ إن لكل جنس أدبي جمالياته الخاصة وبلاغته المتميزة، وهذا ما يجعل اللغة خاضعة في بنائها ووظيفتها لمكونات الجنس الذي تنتسب إليه. ولعل هذه الفكرة أن تسعف الباحث المعاصر في إعادة قراءة موروثه النقدي والبلاغي، على نحو يكشف عن أصوله الجمالية ويضطلع بتفسيرها.

٢ ـ اعتبرنا الشعر الجنس الأدبي الذي خضعت له التصورات النقدية والبلاغية الموروثة، على الرغم من اضطلاعها برصد أنماط تعبيرية أخرى تمثلت في القرآن والخطابة والترسل. فقد كان الأسلوب الشعري معيارا جماليا يوجه الأنظار وتتحاكم إليه الأصول والمبادئ، مثلما كان معيارا في جل الأنظار الأسلوبية والبلاغية المعاصرة.

٣ ـ لقد صدرنا في هذا البحث عن مبدأ يسلّم بأن اللغة أداة أسلوبية في جميع أجناس التعبير الأدبي، غير أن هذه الأداة تظل مشروطة في تكوينها الجمالي والوظيفي بمكونات السياق الجنسي الذي تستخدم فيه. وبناء على هذا اعتبرنا النسيج اللغوي أظهر في الشعر من غيره من الأجناس الأدبية الأخرى التي لا تميل فيها اللغة إلى أن تصبح مكونا جماليا ضروريا. إن الشعر بنظامه ووظيفته يفرض العناية الدقيقة بالنسيج اللغوي.

٤ ـ إن التفاعل بين الأجناس الأدبية لا يتنافى مع تمايز كل جنس بأسلوبه الخاص. وإذا كان البلاغيون القدامى لم يضعوا اليد على هذه الخصائص المميزة، فقد كان لعنايتهم الكبيرة بالشعر الأثر القوي في صياغة أصوله الجمالية وسماته الأسلوبية، التي لم يحظ بها جنس أدبي آخر.

1- محمد غنيمي هلال. قضايا معاصرة في الأدب والنقد (ص١٧).
2- يجد القارئ ملاحظة مماثلة في دراسة «محمد فتوح أحمد» لتجربة النقاد العرب المحدثين المنشورة بمجلة «فصول»، العددان الثالث والرابع، ١٩٩١.
3- يمثل مفهوم «الصورة الروائية» الذي صاغه محمد أنقار تعبيراً واضحاً عن خضوع جماليات اللغة لسياقها التعبيري الجنسي. انظر كتابه «بناء الصورة في الرواية الاستعمارية».
4- انظر: عبدالسلام المسدي، الأدب والحداثة (ص ١٠٨) وشكري عياد، مشكلة التصنيف في دراسة الأدب، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٤٣ ، ١٩٩٣ .
5- انظر تفاصيل هذا النقاش في دراسة «شايفر»
Du texte au genre - poetique N° 53, 1983.
6- المرجع نفسه.
7- المرجع نفسه (ص ٧).
8- المرجع نفسه.
9- Les genres littéraire, in: la théorie littéraire (p.87).
10- بؤس الايديولوجيا (ص ٤٤).
11- انظر: Huit questions de poétique (p 45-46)
12- انظر على سبيل المثال:
- Style in Language, ed, by Thomas A. Sebeok. 1960.
- Linguistics and Literary Style. ed, D.C. Freeman. 1970.

13- محمد الهادي الطرابلسي: بحوث في النص الأدبي (ص ٢٠٧).
14- رينيه وليك وأوستين وارين. نظرية الأدب (ص ٢٢٧).
15- محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن (ص١٣٧).
16- نظرية الأدب (ص ٢٤٧).
17- Schaeffer, Du texte au genre (p:17)
18- نظرية الأدب (ص ٢٤٧).
19- الأسلوب (ص٥٤).
20- Stephen Ullmann, style in the French Novel. (P: 35-36)
21- الكلمة في الرواية (ص ٥).
22- تميزت الأبحاث الأسلوبية بارتكازها على دراسة الوسائل التعبيرية للغة الطبيعية كالفرنسية والألمانية والإنجليزية. فقد قام «شارل بالي» بفحص القوة التعبيرية في اللغة الفرنسية وشيد بذلك علما أسلوبيا لغويا لا يعنى بالأسلوب الأدبي. انظر:
- Bally and The Saussurian origins of Structural Stylistics.
in, Linguistic Theory and Structural Stylistics, by, T. Taylor.
23- الخصائص ج١، تحقيق محمد علي النجار، ط ٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ (ص ٢٤).
24- المقدمة (ص ٥٦٧).
25- المرجع نفسه (٥٧١ - ٥٧٢).

الهوامش

26- المرجع نفسه.

27- المرجع نفسه.

28- قضايا معاصرة في الأدب والنقد (ص ١٥٦).

29- علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته (ص ٢٩٦) الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥ (ص ٢٩٦).

30- مقالة في النقد (ص ١٠٣).

31- محمد الهادي الطرابلسي، بحوث في النص الأدبي (ص ١٨٨).

32- خلدون الشمعة، مقدمة في نظرية الأجناس الأدبية، مجلة المعرفة، العدد ١٧٧ ، ١٩٧٦ (ص ٩ ـ ١٠).

33- نقلا عن محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن (ص ١٢٧ـ ١٢٨).

34- Les Genres Littéraires. (p: 91)

35- انظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس ـ مشروع قراءة، منشورات الجامعة التونسية، تونس، ١٩٨١ (ص ١٨٥).

36- انظر: ألفت كمال الروبي «الموقف من القص في تراثنا النقدي».

37- إحكام صنعة الكلام (ص ٩٥ـ ٩٦).

38- المرجع نفسه (ص٢٠٨).

39- الموقف من القص في تراثنا النقدي (ص ١٢١).

40- الموقف من القص في تراثنا النقدي (ص ١٤٨).

41- نجد هذه الملاحظة عند ابن خلدون في مقدمته، وقد أشار إليها أيضا باحثون معاصرون نذكر من بينهم: زكي مبارك وعبدالفتاح كليطو وشكري عياد.

42- إحكام صنعة الكلام (ص ٩٥).

43- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن (ص ٩٥).

44- المثل السائر، ج١ (ص ٩٦) وكتاب الصناعتين (ص١٧١).

45- نستثني هنا إشارة ابن الأثير إلى أسلوب المقامة «المثل السائر» ج١ (ص ٣٩) وإشارة ابن رشد إلى اختلاف المحاكاة القصصية عن المحاكاة الشعرية، في «تلخيص كتاب الشعر» (ص ٧٦ـ٧٧). وانظر تحديد الحصري لبنية المقامة في «زهر الآداب» نقلا عن ألفت الروبي، مرجع سابق (ص ١٢٨).

46- شكري عياد، مشكلة التصنيف في دراسة الأدب (ص ١٠٧).

47- يتيمة الدهر، ج١ (ص ٣٥).

48- أقصد بهؤلاء على سبيل المثال: الأصمعي وابن سلام الجمحي.

49- ابن قتيبة، الشعر والشعراء (ص٨٠).

50- عيار الشعر (ص ٧-٩).

51- نقد الشعر (ص ٥٨).

52- امجد الطرابلسي، نقد الشعر عند العرب حتى أواخر القرن الخامس (ص ١١٩).

53- يرى عبدالحكيم راضي في كتابه «نظرية اللغة في النقد العربي» أن النقاد القدامى تصوروا نمطا مثاليا تنحرف عنه اللغة الأدبية، كما أنه قد جاء في كتاب ألفت الروبي «نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين» أن هؤلاء تناولوا لغة الشعر بمقارنتها مع لغة العلم (البرهان) ولغة الخطابة.

54- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة (ص ٢٨٨).

55- كتاب الصناعتين (ص ١٥٦).

56- يحيى بن حمزة العلوي، الطراز. ج١ (ص ٣٤) والمرزوقي، شرح ديوان الحماسة. ج١ (ص ١٧ـ ١٨).

57- انظر (ص ١١ـ ٢٨).

58- أبو حيان التوحيدي. الإمتاع والمؤانسة. ج١١ (ص ١٣٦).

59- المرجع نفسه.

60- أبو عبيدة، مجاز القرآن. ج١ (ص ١٨).

61- أحمد يوسف، بنية الخطاب البلاغي وسلطة النص الغائب «القراءة بالمماثلة» (سال). عدد ٧، ١٩٩٢ (ص ٦٧).

62- إعجاز القرآن (ص ١٥٩).

63- المرجع نفسه.

64- انظر على سبيل المثال كتابي: «بيان إعجاز القرآن» للخطابي، و«النكت في إعجاز القرآن» للرماني ضمن: «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن».

65- التصوير الفني في القرآن (ص ٣٤).

66- عبدالمنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب (ص ١٢٨).

67- انظر : Florescu, V., La Rhétorique et la Néorhétorique (p: 13)

68- انظر : La Métaphore vive (p: 13)

69- انظر : Florescu, V. (p: 11)

70- انظر : Groupe Mu, Rhétorique de la poésie (p: 13)

71- انظر : Tzvelan Todorov, Théories du Symbole (p: 52)

72- انظر : Ibid (p: 68)

73- انظر : Ibid (p: 69)

74- انظر : Groupe Mu, Rhétorique Générale (p:2)

75- الأسلوب (ص ٧١).

76- يمثل جون كوهن أحد علماء الأسلوب الذين اعتبروا لغة الشعر المعيار النموذجي للتعبير الجمالي ويشاركه هذا الرأي جل الأسلوبيين اللسانيين.

77- انظر : Michael Riffattere, Essais de Stylistique Structurale وقد قام الدكتور حميد لحمداني بترجمة فصلين من هذا الكتاب في مؤلف بعنوان «معايير تحليل الأسلوب» راجع الصفحات: (٦٦ ـ ٧٠)

78- نجد هذا التطابق بين اللغة الأدبية ولغة الشعر في تحديد صاحبي «نظرية الأدب» (ص٢٢ ـ ٢٣ ـ ١٨٦).

79- انظر : D. Lodge, From The Novelist's Medium and the Novelist's Art .in, Essays in Stylistic Analysis. de, by Howauds. Badd (p: 50-61).

80- الكلمة في الرواية (ص٩).

81- مرجع سابق (ص ١٠) وانظر أيضا الصفحات الآتية: ٣٢ و١٠٧ و١٥٤ و٢٢٠ و٢٤٢. والحق أن معظم الكتاب يتمحور حول هذه الفكرة.

82- من المعروف أن «باختين» ارتاب في الأسلوبية المبنية على اللسانيات البنيوية، وبذلك فتح الباب للظواهر السياقية التداولية. انظر المرجع السابق وأيضا كتابيه: «الماركسية وفلسفة اللغة» و«شعرية دويستفسكي».

83- غراهام هو، مقالة في النقد (ص ١٣٥).

الهوامش

84- نقلا عن «ديفيد ديتشس»، مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، (ص ١٦٤).
85- المرجع نفسه (ص ١٥٨).
86- سعد مصلوح، الأسلوب (ص ٥٤).
87- نظرية المنهج الشكلي (ص ٤٣).
88- ما الأدب (ص ٨).
89- غراهام هو، مرجع سابق (ص ١٢٢).
90- فيكتور شلوفسكي، الفن باعتباره تكنيكا، عيون المقالات، العدد ٦، ١٩٨٦ (ص ١١٢).
91- نظرية الأدب (ص ٢٢ - ٢٣).
92- انظر: Structure du Texte Artistique (p: 83-85)
93- الأسلوب (ص ٦٢).
94- قضايا معاصرة في الأدب والنقد (ص ١٧١).
95- المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ج ١ (ص ١٩).
96- أبو حيان التوحيدي، المقابسات (ص ١٥٣).
97- ابن رشيق، العمدة، ج ١ (ص ١١٦).
98- المقابسات (ص ٥٥).
99- عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة (ص ٥٤).
100- قدامة بن جعفر (ص ٥٨ و٦٢) وابن سنان (ص ٢٧٩) والمرزوقي (ص ١١ - ١٢).
101- المثل السائر، الجزء الرابع بعنوان «الفلك الدائر على المثل السائر» (ص ٣٩٠).
102- المرزوقي، مرجع سابق (ص ١١ - ١٢).
103- دلائل الإعجاز (ص ١٦٢).
104- عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة (ص ١٧٥).
105- تلخيص كتاب الشعر (ص ٧٣).
106- المقدمة (ص ٥٦٩).
107- حاول شكري عياد في دراسة له بعنوان «جماليات القصيدة التقليدية بين التنظير النقدي والخبرة الشعرية» استخلاص نماذج من الوحدة في القصيدة العربية. انظر: مجلة فصول المجلد ٦، العدد ٢، ١٩٨٦.
108- رسالة من الفرق بين الشاعر والمترسل (ص ٥٩٦ - ٥٩٧) وقد أورد المرزوقي هذا النص بتغيير طفيف. انظر: شرح ديوان الحماسة، ج ١ (ص ١٨ - ١٩).
109- ابن أبي الحديد، الفلك الدائر (ص ٣٠٥).
110- شكري عياد، موسيقى الشعر (ص ١٠٦ - ١٠٧).
111- تمام حسان، الأصول (ص ٧٩ - ٨٠).
112- ابن أبي الحديد، مرجع سابق (ص ٣٠٦).
113- غراهام هو، مرجع سابق (ص ١٢٦ - ١٢٧).
114- العمدة، ج ١ (ص ٧٧).
115- المرجع نفسه (ص ٤٧).
116- المرجع نفسه (ص ٨٠).

117- المرجع نفسه (ص١٢٢).
118- طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي (ص٦٢).
119- الفسر، ج ١ (ص ٨٠)، تحقيق صفاء خلوصي، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، بغداد، ١٩٦٩.
120- العمدة، ج ١ (ص ١٢٠) وقواعد الشعر (ص ٣٥ ـ ٣٧).
121- ابن أبي الحديد، مرجع سابق (ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩).
122- المرجع نفسه.
123- ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (ص١٩٦ـ ١٩٧ ـ ٢٠٠ـ ٢٠٢ ـ ٢٠٤ـ ٢٠٩)
124- انظر: (ص ١٩).
125- انظر: المرزوقي، مرجع سابق.
126- انظر: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (ص٩١ ـ ٩٢) و(ص١٢٢ ـ ١٢٨) و (ص ١٧٢ ـ ١٧٣)
127- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥).
128- المرجع نفسه (ص٤٤)
129- المرجع نفسه (ص ٤٥).
130- المرجع نفسه (ص ٤٨ ـ ٦١).
131- المرجع نفسه (ص ٩٠).
132- تلخيص كتاب الشعر (ص ١٢٢ ـ ١٢٢).
133- نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (ص ٢٦٩).
134- تأويل مشكل القرآن (ص ٢٠ ـ ٢١).
135- محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي (سال) العدد ٥، ١٩٩١، (ص ١٤).
136- دلائل الإعجاز (ص٩٧).

المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية والمترجمات

(إبراهيم السامرائي)
في لغة الشعر، الطبعة الأولى، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان.
(أبو تمام)
ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
(أبو عبيدة)
مجاز القرآن، تحقيق فؤاد سزكين، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١.
(أحمد الشايب)
الأسلوب، دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية، الطبعة الثامنة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٦.
(أمجد الطرابلسي)
نقد الشعر عندالعرب حتى القرن الخامس للهجرة، ترجمة إدريس بلمليح، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٣.
(ألفت كمال الروبي)
الموقف من القص في تراثنا النقدي، مركز البحوث العربية، القاهرة، ١٩٩١.
نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
(الباقلاني، أبو بكر)
إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة.
(ابن أبي الإصبع المصري)
تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٣.
(ابن الأثير، ضياء الدين)
المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمدالحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة.
(ابن رشد)
تلخيص كتاب الشعر، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الخامسة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥.
(ابن رشيق)
العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الخامسة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨١.
(ابن سنان الخفاجي)
سر الفصاحة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.
(ابن طباطبا)
عيار الشعر، تحقيق عبدالعزيز بن ناصر المانع، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، توزيع مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٨٥.

(ابن قتيبة)
الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، الطبعة الثانية، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣.
(ابن المعتز، عبدالله)
كتاب البديع، تحقيق اغناطيوس كراتشقوفسكي، منشورات دار الحكمة حلبوني ـ دمشق.
(ابن وهب الكاتب)
البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، الطبعة الأولى، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٦٩.
(التوحيدي، أبو حيان)
الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
المقابسات، تحقيق علي شلق، الطبعة الأولى، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٦.
(الثعالبي، أبو منصور)
يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق مفيد قميحة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، الجزء الأول، بيروت، ١٩٨٣.
(ثعلب، أبو العباس)
قواعد الشعر، تحقيق رمضان عبدالتواب، الطبعةالأولى، دار المعرفة، ١٩٦٦.
(الجاحظ، أبو عثمان)
الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الجزء الخامس، مصر.
(جان كوهن)
بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، الطبعة الأولى، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٦.
(حازم القرطاجني)
منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، الطبعة الثالثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦.
(خليل أحمد عمايرة)
في نحو اللغة وتراكيبها، الطبعة الأولى، عالم المعرفة، جدة ١٩٨٤.
(ديفيد ديتشس)
مناهج النقد الأدبي، ترجمة مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
(الرماني، أبو الحسن)
النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، القاهرة.
(رولان بارت)
مبادئ في علم الأدلة، و ترجمة محمد البكري، الطبعة الأولى، دار قرطبة الدار البيضاء، ١٩٨٦.
(رينيه ويليك)
مفاهيم نقدية، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٧.
(رينيه ويليك وأوستين وارين)
نظرية الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤.

المصادر والمراجع

(الزركشي، بدر الدين)
البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث، القاهرة.
(سعد مصلوح)
الأسلوب - دراسة لغوية إحصائية، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤.
(السكاكي، أبو يعقوب)
مفتاح العلوم، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧.
(سيبويه، أبو بشر)
الكتاب، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، الجزءان الأول والرابع، مصر، ١٩٧٧.
(السيد إبراهيم محمد)
الضرورة الشعرية - دراسة أسلوبية، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣.
(سيد قطب)
التصوير الفني في القرآن، دار الشروق ببيروت ودار الثقافة بالبيضاء، ١٩٨٨.
(شكري عياد)
اللغة والإبداع - مبادئ على الأسلوب العربي، الطبعة الأولى، انترناشيونال برس، القاهرة، ١٩٨٨.
دائرة الإبداع - مقدمة في أصول النقد، الطبعة الأولى، دار إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٧.
موسيقى الشعر العربي، الطبعة الأولى، دار المعرفة، ١٩٦٨.
(شوقي ضيف)
البلاغة تاريخ وتطور، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦.
(الصابي أبو إسحاق)
رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر، تقديم وتحقيق محمد بن عبدالرحمن الهدلق، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة بعنوان: قراءة جديدة لتراثنا النقدي، المجلد الثاني، ١٩٩٠.
(طه أحمد إبراهيم)
تاريخ النقد الأدبي عند العرب - من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥.
(عبدالحكيم راضي)
نظرية اللغة في النقد العربي، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠.
(عبدالقادر البغدادي)
خزانة الأدب، تحقيق عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الأول، ١٩٧٩.
(عبدالقاهر الجرجاني)
دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤.
أسرار البلاغة، تحقيق ريتر، الطبعة الثالثة، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٣.
(عبدالله الغذامي)
الخطيئة والتكفير، الطبعة الأولى، كتاب النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٥.
(عبدالمنعم تليمة)
مداخل إلى علم الجمال الأدبي، الطبعة الأولى، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٧٨.

(العسكري، أبو هلال)
كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قميحة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١.
(غراهام هو)
مقالة في النقد، ترجمة محيي الدين صبحي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، مطبعة جامعة دمشق.
(فندريس)
اللغة، ترجمة عبدالحميد الدواخلي ومحمد القصاص، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠.
(القاضي الجرجاني)
الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
(قدامة بن جعفر)
نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٧٨.
(كارل بوبر)
بؤس الايديولوجيا، ترجمة عبدالحميد صبرة، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢.
(الكلاعي، محمد بن عبدالغفور)
إحكام صنعة الكلام، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٦.
(كمال أبوديب)
في البنية الإيقاعية للشعر العربي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١.
(لطفي عبدالبديع)
التركيب اللغوي للأدب، الطبعة الأولى، مكتبة نهضة مصر، ١٩٧٠.
(المتنبي، ابو الطيب)
شرح ديوان المتنبي، عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠.
(محمد أنقار)
بناءالصورة في الرواية الاستعمارية، الطبعةالأولى، مكتبة الإدريسي، تطوان، ١٩٩٤.
(محمد حماسة عبداللطيف)
النحو والدلالة، الطبعة الأولى، مطبعة المدينة، دار السلام، القاهرة، ١٩٨٣.
(محمد خطابي)
لسانيات النص - مدخل إلى انسجام الخطاب، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.
(محمد غنيمي هلال)
الأدب المقارن، الطبعة الخامسة، دار العودة ودار الثقافة، بيروت.
قضايا معاصرة في الأدب والنقد، دار نهضة مصرللطبع والنشر، الفجالة - القاهرة.
(محمد مفتاح)
تحليل الخطاب الشعري، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥.
(المرزوقي أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن)
شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبدالسلام هارون، دار الجيل، الجزء الأول، بيروت، ١٩٩١.

(ميخائيل أو فسيانيكوف)
مشكلات علم الجمال الحديث، قضايا وآفاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٩.
(ميخائيل باختين)
الكلمة في الرواية، ترجمة يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨.
الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
(نصر أبو زيد)
إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
هنريش بليت
البلاغة والأسلوبية، ترجمة محمد العمري، منشورات دراسات سال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨٩.
(يحيى بن حمزة العلوي)
الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠.

ثانيا: باللغات الأجنبية

أ - الكتب

R. Chapman. Linguistics and Literature (London: 1973. Edward Arnold).
S. Chatman. ed, Literary Style, a Symposium (London, 1971, Oxford University Press).
U. Eluerd. La Pragmatique linguistique (France, 1985, Fernand Nathan).
V. Florescu. La Rhétorique et La Néorhétorique: Genèse, Evolution, Perspective (Paris, 1982, Les Belles Lettres).
Groupe (mu), Rhétorique Générale (1982, Le Seuil)
R. Jakobson, Huit Questions de Poétique (1977, le Seuil)
I. Lotman, La Structure du Texte artistique (1973, Gallimard).
J. Molinot et J. Tamine: Introduction à l'analyse linguistique de la poésie (1982, Presses Universitaires de France).
A.Moutaouakil: Réflxions sur la théoric de la signification dans la pensée linguistique arabe (1982, la Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat).
Kerbrat Orecchioni, la connotation (2ème édition, 1983, p.u.l).
P. Ricocur, la métaphore vive (paris, 1975, le Seuil).
M. Riffaterre, Essais de stylistique structurale (1971, Flammarion).
T.A. Sebeock, ed, Style in Language (New York, 1960, John Wiley).
T. J.Taylor, Linguistic Theory and Structural Stylistics (1980, Pergamon Press).
T. Todorov, Théories du Symbole (1978, le seuil).
- Symbolisme et Interprétation (1978, le seuil).
- Littérature et Signification (1967, Larousse).

K. Varga, Théorie de la littérature (Paris. 1981, connaissance des langues, Picard).
S; Ullmann, the Image in the Modern French Novel (1963, Oxford Blackwell).
- Style in the French Novel (1979, Cambridge).

ب - المقالات

G.Genette, *(La Rhétorique restreinte) in Communication N°16.*
M. Glowinski, les genres littéraires. in Théorie littéraire. problémes et pérspéctives (1989. presses univérsitaires de France).
J.M. Schaeffer. Du texte au genre, in Poétique, N°53.1983.

الحجاج والاستدلال الحجاجي : «عناصر استقصاء نظري»

أ. حبيب أعراب*

«إن شرح وتوضيح الحجاج يمكن أن يتيح الفرصة لشكلنة تبين بنيته، وتوضح طابع الضرورة المنطقية للنتيجة فيه. إلا أن الوهم يبدأ حينما يشمل التنظير ما هو خاص وكأنه عام، إن كل حجاج لا يمكن أن يأخذ طابع الصرامة القاهرة في حد ذاته. فالمقدمات لا يتوجب أن يصرح بها كلها، وبنيات اللغة، على الرغم من أنها حجاجية، لا يمكن صياغتها وفق النموذج العلمي، بل ولا حتى وفق نموذج الجزم الذي يعبر عن معناه، والذي يبدو أنه لا يعود إلى السياق لأجل ذلك».

Michel Meyer: Logique, Langage et argumention.
Hachette Université.
Paris. 2ème édition 1982. P: 118.

مدخل

يعتبر مفهوم الحجاج (المحاجة) من المفاهيم المثيرة للالتباس بالنسبة للباحث عن ضبطه وتدقيقه. ويعود ذلك إلى عدة عوامل أهمها:

- تعدد مظاهر الحجاج وتنوعها (الحجاج الصريح، الحجاج الضمني، إلخ).
- تعدد استعمالات الحجاج وتباين مرجعياتها: الخطابة، الخطاب، القضاء، الفلسفة، المنطق، التعليم، إلخ.

* باحث في أكاديمية وجدة ـ المملكة المغربية.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

- خضوع الحجاج في دلالته لما يميز ألفاظ اللغة الطبيعية من رخوة وليونة تداولية، وكذلك من تأويلات متجددة، وطواعية استعمالية.

ومن هذا المنطلق، سيكون من العسير علينا التطلع، تلقائيا، إلى تحديد سريع ودقيق كل الدقة لمعنى الحجاج أو المحاجة. وحتى إذا أخذنا مفهوم الحجاج بمعنى من معانيه العامة، فسرعان ما تضفي تعييناته وسياقاته على ذلك المعنى طابع النسبية والإشراطية. وإذا ما حاولنا إلحاق الحجاج - كمبحث قائم الذات - بالمنطق، فإن آلياته وصيغه الممكنة لا تحتمل الشكلنة الصارمة. وربما يحتاج الحجاج إلى إطار بحثي خاص به. وهذا ما حاول بعض الباحثين تناوله - حديثا - في صيغه «نظرية الحجاج»[1].

وعلى المستوى الإجرائي، نجد كل حجاج يستمد معناه وحدوده ووظائفه من مرجعية خطابية محددة، ومن خصوصية الحقل التواصلي الذي يندمج في استراتيجياته الفردية والجماعية. ولا غرابة، والحالة هذه، أن هناك حجاجا خطابيا (لسانيا) وحجاجا خطابيا (بلاغيا) وآخر قضائيا أو سياسيا أو فلسفيا، إلخ.

وتبعا لذلك، يصبح الحجاج - عمليا - بعدا من أبعاد الخطاب الإنساني المتاح باللغة المكتوبة والمنطوقة. كما أنه فعالية لسانية - منطقية ضمن هذا الخطاب. وبقدر ما تتباين وتغتني أشكال ومضامين هذا الخطاب بقدر ما تختلف وتتباين فيه درجات الفعالية الحجاجية على مستوى البروز أو على مستوى الإضمار، وكذلك على مستوى الإنشاء والاشتغال.

وإذا صح ما قلناه، فإنه من المفيد جدا، لأجل الاستجلاء والوضوح، أن نتبين وضعية مفهوم الحجاج في مجالاته الاستعمالية الأساسية لنعطي أوسع الآفاق لدلالاته. وإذا كان اهتمامنا النظري والتطبيقي يتوجه، بشكل أساسي، إلى الاستدلال الحجاجي في الفلسفة وخطابها، فإن البحث عما يميز مفهوم الحجاج ومختلف استخداماته وحقوله أمر لا بد منه. إلا أن مثل هذا البحث قد يتسع ويتشعب. وهذا يقتضي منا حصره في خطوات وعناصر أولية تشكل خلفيات لما سيليها من مقاربات واشتغالات.

إن الوظيفة المفهومية والمنهجية للحجاج قد لا تتحدد إلا في سياقها الخاص، كما سيتجلى لنا ذلك فيما بعد. ومع ذلك، فإنه من المفيد لنا أن نعود إلى معرفة تمهيدية حول المعنى اللغوي لهذا المفهوم قبل تناوله تناولا حقليا موسعا.

١ - المعنى اللغوي للحجاج

في لغتنا العربية، نجد الحجاج والمحاجة مصدرا لفعل حاجج. وفي «لسان العرب» لابن منظور جاء مايلي:

- حاججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

ـ الحجة هي البرهان أو ما دوفع به الخصم. وتجمع الحجة على حجج وحجاج. ويقال حاجه محاجة وحجاجا أي نازعه الحجة.

ـ التحاج هو التخاصم. والرجل المحجاج هو الرجل الجدل.

ـ الاحتجاج، من احتج بالشيء أي اتخذه حجة. ويقال أنا حاجته فأنا محاجة وحجيجه أي مغالبه بإظهار الحجة التي تعني «الدليل والبرهان»[٢].

ونلاحظ من خلال هذه التحديدات القاموسية أن لفظ الحجاج أو المحاجة يحمل في مضمونه دلالة ومعنى مستمدين مما يشكل سياقه أو شرطه التخاطبي، والمتمثل في «التخاصم» و «التنازع» و«الجدل» و«الغلبة» كعمليات مأخوذة هنا بمعانيها الفكرية والتواصلية.

وفي اللغة الفرنسية ـ على سبيل المقارنة ـ نجد لفظة Argumentation تشير إلى عدة معاني متقاربة، أبرزها على الخصوص ـ حسب قاموس «روبير» ـ مايلي:

ـ القيام باستعمال الحجج.

ـ مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.

ـ فن استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة.

وفي القاموس ذاته نجد «Argumenter» تشير إلى الدفاع عن اعتراض أو أطروحة بواسطة حجج، أو عرض وجهة نظر معارضة مصحوبة بحجج[٣].

ولا شك أن المعنى اللغوي للحجاج في الفرنسية، لا يختلف في الجوهر عن معناه في العربية، على الأقل في وظيفته التسويغية والجدالية.

٢ - الحجاج ومعناه في «نظرية الحجاج»

قديما كان مفهوم الحجاج تابعا تبعية عضوية واستعمالية لمجالات وأفعال تتطلبه وتستدعيه، أما بعض الأبحاث والكتابات الحديثة فقد جعلت منه موضوعا خاصا بها. وقد تفاعلت هذه الأبحاث مع اللغويات والمنطق والفلسفه... إلخ. ففي منظور بعض هذه الكتابات نجد الحجاج أو التدليل يشيران إلى ذلك الخطاب الصريح أو الضمني الذي يستهدف الإقناع والإفحام معا، مهما كان متلقي هذا الخطاب، ومهما كانت الطريقة المتبعة في ذلك. وهذا المعنى هو الذي يأخذ به أبرز منظري «نظرية الحجاج» المعاصرة كشاييم بيرلمان CH. Perelman وميشال مايير M.Meyer. حيث يقول الأخير: «يعرف الحجاج عادة بكونه جهدا إقناعيا (إفحاميا). ويعتبر البعد الحجاجي بعدا جوهريا في اللغة لكون كل خطاب يسعى إلى إقناع من يتوجه إليه»[٤].

ومن هذه الزاوية، يصبح الحجاج بعدا جوهريا في اللغة ذاتها، مما ينتج عن ذلك أنه حيثما وجد خطاب العقل واللغة فإن ثمة استراتيجية معينة نعمد إليها، لغويا وعقليا، إما لإقناع أنفسنا أو لإقناع غيرنا. وهذه الاستراتيجية هي الحجاج ذاته. وهي تستمد خصائصها وقيمتها من الحقل

الذي تتحقق فيه ويعطيها الشرعية. وقد يكون هذا الحقل هو الحياة اليومية للناس وقيمهم، أو يكون هو الفكر والتفكير من أبسط درجاته إلى أكثرها تعقيدا وتجريدا.

ويترتب على ما سبق أن الحجاج لا ينحصر في استعمالات خطابية ظرفية، وإنما هو بعد ملازم لكل خطاب على وجه الإطلاق، والسبب في ذلك أن كل خطاب حال في اللغة تمنحه هذه الأخيرة العناصر الأولية والقاعدية لكل حجاج، أي عناصر الاستدلال والتدليل.

إن الخروج من الدلالة القاموسية للحجاج إلى دلالته النظرية والاستعمالية الواسعة والمتنوعة، أي إلى فضاءاته المتشعبة، سيضطرنا إلى الاعتراف بوجود أكثر من سياق لهذا المفهوم، وأكثر من حقل وظيفي له. فهناك ـ على سبيل المثال ـ حجاج خطابي (بلاغي) وحجاج قضائي (قانوني) وحجاج فلسفي أو رياضي، إلخ. ومن ثم، كان من البدهي، أيضا، أن يكون للحجاج كخطاب وكعمليات استدلالية إقناعية علاقات معقدة ومتجددة سواء مع البلاغة الكلاسيكية والحديثة أو مع المنطق والبرهان، أو مع اللسانيات والتداوليات.

ونلاحظ، حاليا، أن كل جنس من الأجناس المعرفية السالفة يسعى ـ بأبحاثه ـ نحو ضم الحجاج إلى حضيرته الخاصة، ومقاربته من زاويته المحددة. ونتيجة لذلك، اغتنى مفهوم الحجاج، وطُعِّم بمفاهيم ووظائف وتنظيرات مختلفة مازالت في تجدد مستمر.

ومع ذلك، تبقى هناك عدة تساؤلات تطرح نفسها في هذا الموضوع: هل الحجاج له معنى واحد عام وكلي، وإن كان يتحقق ويتعين في حقول عديدة ومتباينة؟ هل تعدد وتباين حقول ومجالات الحجاج لا تفضي بنا إلى القول بوجود عدة أنماط وأنواع من الحجاج؟ أليس هناك فرق مفهومي ومنهجي بين الحجاج البلاغي والحجاج الفلسفي أو بين «الحجاج» الرياضي والحجاج الفلسفي، مثلا؟

ومهما كانت الأجوبة المفروض تقديمها عن هذه التساؤلات المشروعة، فإنه مبدئيا يصعب علينا فصل الحجاج عن حقل تعينه، وعن خطابه المرجعي، وإلا سنكون كمن يبحث عن حجاج متعال وخالص، أي مجرد من أسباب وجوده، وهذا محال. كما أن تركيز النظرة والتناول على الحجاج الفلسفي دون ما يوازيه ويحاذيه أمر يقلص من بعد النظر، ومن وضوح المعالجة. لذلك، فمن اللائق القيام باستقصاء نظري يربط الحجاج بأفلاكه الأساسية، وبأهم تجلياته فيها[5]. وإذا اخترنا سلوك هذه الطريق فمن أجل إضاءة أكثر وأعمق لدلالات الحجاج وثراء خصائصه. وهذا أفضل مما لو سلكنا طريقا مستقيمة تنهض على عرض أنماط تعاريف الحجاج، وتحليلها بمعزل عن الخوض في سياقاتها ومرجعياتها الأصلية.

وسنركز، من الزاوية النظرية، على وضعية مفهوم الحجاج وعلاقته بكل من التداولية واللسانيات، ثم بالبلاغة والخطابة، ثم بالقضاء، وأخيرا بالفلسفة. وفي مجال الفلسفة سنتناول بالبحث والتقصي موضوع الحجاج الفلسفي، وكذلك الاستدلال الحجاجي، من حيث دواعي اللجوء إلى هذا المفهوم الأخير، ومن حيث مسوغاته وتجلياته.

أولا: الحجاج في التداولية واللسانيات

بما أن الحجاج يعتبر ظاهرة متجسدة في الخطاب، وبه يتحقق، فهو متلبس بألبسة لسانية وأسلوبية. ومن نتائج هذا الأمر، إن مقاربة هذه الظاهرة مقاربة لسانية غدت حاليا مسألة طبيعية إن لم تكن ضرورية.

غير أن علاقة اللسانيات بالحجاج تثير تساؤلات كبرى. وأبرز هذه التساؤلات يمكن طرحها كالتالي: هل مقاربة الحجاج هي مهمة ملقاة على اللسانيات العامة أم على التداولية، أم على الأسلوبية، أم على البلاغة؟ وإذا كان النص الحجاجي هو ـ لسانيا ـ نص متميز عن باقي الأجناس النصية الأخرى، فهل نولي اهتمامنا لبنيته الحجاجية وعلاقتها الداخلية أم لقيمته وفعاليته الحجاجية من خلال تفاعل ذاته أو ذواته مع محيطها الخطابي؟ وإذا كان من الصعب جدا اختزال الظاهرة الحجاجية في النطاق اللساني المحض، أو في النطاق العقلي والفكري المحض، فإن التناول اللساني لها هو نفسه ملتقى تقاطع مقاربات متباينة أشد التباين.

لقد اعتاد اللسانيون النظر إلى الخطاب اللفظي الحجاجي كخطاب يتوفر على خاصيات بنائية وبراغماتية تجعله مختلفا عن غيره من الخطابات: السردية، الحكائية، الإخبارية، إلخ[6]. وستسعى المقاربة اللسانية، وحتى الأدبية إلى التعامل، إذّاك، مع نوع خاص من التخاطب والتكلم.

وإذا كان هذا التخاطب محددا ببعده الحجاجي المتميز، فهو خاضع لفظيا لمثلثات سيميولوجية لسانية:

- المرسل ـ ـ ـ الرسالة ـ ـ ـ ـ المستقبل (جاكبسون Jacobson)
- التعبير ـ ـ ـ المعنى ـ ـ ـ ـ الإقناع والانفعال (بوهلر Buhler)
- المخاطِب ـ ـ الخطاب ـ ـ ـ المخاطَب (أوستين Austin)

أ- الحجاج والتداولية

يترتب على إدراج الحجاج ضمن الدوائر السابقة، أننا حتى لو رصدنا الصور الأسلوبية في الخطاب الحجاجي أو صوره البنائية الاستدلالية، فإننا سنكون مبدئيا بصدد رصد أفعال كلامية أو تكلمية لها مرجعية أو سياق مشترك بين المتكلم والمستمع، أو بين المخاطِب والمخاطَب. وإلا واجهنا أزمة على صعيد المرتكزات والمعايير التواصلية والتأويلية.

ولئن كان البعض يعتقد أن دراسة الحجاج في الخطاب اللفظي هو شأن التداولية Pragmatique فإن لهذا الاعتقاد ما يبرره. إذ، بالفعل، نجد الخطاب الحجاجي يخضع ظاهريا وباطنيا لقواعد شروط القول والتلقي. بعبارة أخرى، إن كل خطاب حجاجي تبرز فيه مكانة القصدية والتأثير والفعالية، وبالتالي، قيمة ومكانة أفعال الذوات المتخاطبة.

هكذا ينتمي القول أو النص الحجاجي إلى مجال التداوليات، إلا أن مجال التداوليات هو مجال واسع من جهة، ومتشعب من جهة ثانية. وبالتالي يجوز القول بوجود تداولية البلاغيين وتداولية اللسانيين وتداولية المناطقة والفلاسفة، إلخ. هكذا، تذهب إحدى الباحثات إلى القول: «فالتداولية كبحث في قمة ازدهاره، لم يتحدد بعد في الحقيقة. ولم يتم بعد الاتفاق بين الباحثين فيما يخص تحديد افتراضاتها أو اصطلاحاتها»(٧).

وبغض النظر عن تداخل الاختصاصات المقاربة للتداولية، فإن هذه الأخيرة تحاول الإجابة عن أسئلة مهمة مثل:

- من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟
- ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟
- ماهو مصدر التشويش والإيضاح؟
- كيف نتكلم بشيء ونريد قول شيء آخر؟

وتستدعي الإجابة عن هذه الأسئلة استحضار مقاصد التكلم وأفعال اللغة وبعدها التداولي والسياق، إلخ. وبصرف النظر هل التداولية هي قاعدة اللسانيات أم العكس، فإن الأسئلة المطروحة سابقا تنطبق على كل أنواع الخطاب والتكلم، بما فيها الخطاب الحجاجي. إن هذا الأخير ينطوي على البعد التداولي على عدة مستويات. فعلى مستوى أفعال اللغة المتداولة في الحجاج هناك الأفعال «العرضية» والتي تستعمل - حسب أو ستين Austin - «لعرض مفاهيم، وبسط موضوع، وتوضيح استعمال كلمات وضبط مراجع. مثال ذلك: أكد، وأنكر، وأجاب، واعترض، وهب، ومثّل، وفسر، ونقل أقوالا»(٨). وعلى مستوى السياق هناك أدوات وتعابير وصيغ تضفي السمة الحجاجية على تخاطب ما، مما يجعل الحجاج يكون ضمنيا أو صريحا. هكذا، «نجد تعابير إنجازية موجهة إلى ربط قول ما بباقي الخطاب وبكل السياق المحيط. من هنا نعثر على «أجيب» و«أستنبط» و«أستخلص» و«أعترض»... وتأتي هذه التعابير لتربط القول بالأقوال السابقة وأحيانا بالأقوال اللاحقة...»(٩). لكن هناك مستوى آخر يتجلى فيه البعد التداولي للخطاب الحجاجي، ويتمثل في المستوى الحواري أو التحاوري سواء كانت ذوات هذا التحاور مضمرة أو متعددة الأصوات والأمارات. وبهذا الصدد تقول فرانسواز أرمينكو Françoise Armingaud ما يلي:

«تعد الحوارية مكونا لكل كلام، وتعرف كتوزيع لكل خطاب إلى لحظتين توجدان في علاقة حالية. ويقدم المبدأ الحواري من خلال الحدود التالية: «كل تلفظ يوضع في مجتمع معين، لابد أن ينتج بطريقة ثنائية، تتوزع بين المتلفظين الذين يتمرسون على ثنائية الإصاتة وثنائية العرض، على حد تعبير فرانسيس جاك F.Jacques»(١٠). ومن هذا المنطلق، فإن الظاهرة

التخاطبية الحوارية تعتبر صميمية في كل خطاب على الإطلاق. إلا أن الاتجاه الحجاجي الذي تأخذه هذه الظاهرة يبرز بوضوح أكثر على صعيد التواصل الفكري، وهذا ما اتضح مع التداولية المتعالية لدى كارل أوتو أبل K.O.Apel، والتداولية العالمية لدى يورغن هابرماس J.Habermas. إن أساس الحجاج، إذن، في منظور بعض الاتجاهات التداولية هو الحوارية، وما تتطلبه من عمليات حجاجية تتنوع وتتباين تقنيا بتنوع وتباين أنماط التحاور ومراتب الحوارية. وقد شكل هذا الأساس دافعا دفع بعض الباحثين إلى إجراء تصنيفات ضمن الفعل الحواري تحت مبرر مراعاة الشروط السوسيو ـ لسانية لكل صنف ولبعده التداولي الخاص. وقد ذهب الأستاذ طه عبدالرحمن إلى الاعتقاد بأن «الحوارية تنقسم إلى «الحوار» و«المحاورة» و«التحاور»، وكل منها يخضع لمنهج حجاجي استدلالي وآلية خطابية وبنية معرفية وشواهد نصية»[11]. غير أن مثل هذا التصنيف للفعل الحواري ـ الحجاجي، وما يترتب عليه من تقسيمات منهجية، قد يسقطنا في نزعة تفاضلية وتعسفية، أو موجهة بخلفيات أخلاقية عابرة. والحقيقة، إن الحوارية وحجاجها هي ذاتها من نتائج «العملية التواصلية»، ومن ثم فمن الصعب جدا حصر كل اتجاهات المناقشة والتخاطب الحجاجي، حتى ولو حاولنا أن نضع لذلك قواعد و«مبادئ» أو مسلمات كتلك التي سماها «كرايس» Grice بمبادئ المناقشة القائمة على «التعاون». وهذه المبادئ أو الحكم هي أربعة وتتلخص فيما يلي:

١ـ مبدأ الكم: اشتمال مساهمة المناقش على كمية من المعلومات المطلوبة لا زيادة فيها ولا نقصان.

٢ـ مبدأ الكيف: المساهمة في النقاش تكون حقيقية لا تؤكد ما يعتقد صاحبها أنه خطأ. ولا تؤكد ما هو في حاجة إلى حجج.

٣ـ مبدأ العلاقة: التكلم في صميم الموضوع، وعند الضرورة.

٤ـ مبدأ الطريقة: الوضوح في الكلام، وتجنب الالتباس في الحديث، وكذا تجنب الكلام الغامض، مع توخي الاختصار والمنهجية[12].

وهذه المبادئ لا يمكن اعتبارها تداولية أو حجاجية محضة. لأنها تعتبر عديمة المعنى خارج نطاق النشاط الخطابي باعتباره نشاطا عقليا. وهذا النشاط بدوره ليس معزولا عن مضمونه السوسيو ـ أخلاقي والتواضعي (العرفي). والدليل على ذلك، أن كل مناقشة أو تفكير حجاجي أو غير حجاجي هو تفكير مع الآخر وتواصل معه.

ب ـ الحجاج واللسانيات

بالموازاة مع التناول التداولي للظاهرة الحجاجية، هناك المقاربة اللسانية التلفظية لهذه الظاهرة. فالمقاربة اللسانية تلك، قد حاولت أن تعالج الحجاج كظاهرة لسانية نصية لا يمكن

تفسيرها دون إبراز مراتب المتكلمين، وأدوارهم في أفعال الكلام. وبالإضافة إلى ذلك، هناك الوقوف عند العناصر والروابط الحجاجية باعتبارها أدوات لسانية، ثم تشريح سلاليم الحجاج داخل المنطوقات والأقوال.

إن التحليل اللساني للحجاج ومساراته قد اتخذ من النصوص وكيفية إنتاجها موضوعه الرئيس. ويسعى هذا التحليل إلى صوغ قواعد ومعايير قراءة النص الحجاجي لسانيا (بمساعدة علوم أخرى)، بصرف النظر عن الحقل الأصلي لهذا النص. فقد يكون نصا صحافيا أو أيديولوجيا أو أدبيا أو فلسفيا... ونجد بذور هذا التحليل عند «إ. بينفنيست» Benveniste، والذي عمقه «أ. ديكرو» O. Ducrot وآخرون.

هكذا نفهم من بعض أبحاث «إ. بينفنيست» أن اللغة لا يمكن أن تتحقق فعليا إلا بواسطة التلفظ Enonciation. وحينئذ تتحول اللغة إلى خطاب يجسد علاقة بين متكلم ومستمع. ويرى هذا اللساني أن «الفعل الفردي الذي ستعمل بواسطته اللغة، يجعل من المتكلم قبل كل شيء، ما يشبه المحدد الثابت في شروط التلفظ الضرورية. فقبل التلفظ لا تكون اللغة سوى عبارة عن إمكانية لغوية. وبعد التلفظ تصبح بمثابة الخطاب الذي يصدر عن متكلم في شكل صورة ناطقة تستهدف مستمعا يبعث تلفظا آخر ارتجاعيا»[13].

ومن جملة ما أكد عليه «بينفنيست» أيضا هو أن التلفظ «يتميز بحدة العلاقة الخطابية مع الشريك سواء أكان شريكا حقيقيا أو متخيلا، فرديا أو جماعيا. وهذه الخاصية تطرح بالضرورة ما يمكن أن نطلق عليه: الإطار التشخيصي للتلفظ»[14]. ومن بين أشكال الخطاب يتخذ التلفظ «صورتين» ضروريتين، إحداهما بمثابة مصدر التلفظ والثانية بمثابة هدف التلفظ. إن المسألة تتعلق هنا ببنية الحوار.

وامتدادا لأفكار «بينفنيست» حول التلفظ والتكلم والخطاب سيتصور «أ. ديكرو» O.Ducrot أن الخطاب الحجاجي وراءه ذات متكلمة أي له مصدر أو مصادر. فالتكلم - داخل الخطاب - هو المصدر المسؤول عن الخطاب، بصفة عامة، وعن حجاجه بصفة خاصة. لكن «ديكرو» يميز بين المتكلم والمتلفظ. وهذا الأخير، باعتباره مجردا، هو المسؤول عن منطوق (قول) أو أكثر. وهو الصوت المتحدث باسم المتكلم للتعبير عن رأي أو أطروحة (موقف خاص) ضمن الخطاب الحجاجي ككل. وفي هذا السياق أبدع «ديكرو» مفهوم «المتلفظ - متعدد الأصوات، لحل مشكلة تحليل بعض الأقوال التي لانعرف بالضبط لمن ننسب فيها الكلام، هل لمتكلم واحد، أم لأكثر من متكلم»[15].

وعلى عكس الاتجاه اللساني الذي يجعل دلالة (معنى) القول تتعارض مع قيمة القول، ومن ثم تعارض علم الدلالة مع التداولية، يذهب «ديكرو» إلى الاعتقاد بأن المعنى لا يحدد من دون الرجوع إلى مقاصد القول وحجاجه»[16].

وهذا الطرح اللساني لا يفصل فصلا باتا بين البعد التداولي والبعد الدلالي في الخطاب. إلا أن «ديكرو» يرى أن هناك فرقا واضحا بين الاستدلال العقلي وبين الخطاب. فالأول لا يشكل خطابا، لأن كل قضية من قضايا الاستدلال تحيل بوحدها إلى حالة واقعية أو افتراضية من حالات الواقع. هكذا يقول صاحب هذا الرأي: «بالنسبة لي، إن كلا من الاستدلال العقلي والخطاب ينتميان إلى نظامين مختلفين إطلاقا، أي نظام ما نطلق عليه عادة «المنطق»، ونظام ما أطلق عليه «الخطاب»»[١٧].

ويريد صاحب هذا الكلام أن يستنتج نتيجة مفادها: إن الخطاب اللفظي يتوفر على خاصية حجاجية مباطنة له دون أن تعيّر هذه الخاصية بمعايير منطقية خارجية. وحجاج هذا الخطاب يتجلى في العلاقات بين المنطوقات والأقوال، وهي علاقات مكونة لتلك الأقوال وتوجهها، في مجتمع ما، توجيها معينا.

ويطلق «ديكرو» و«ج.ك. أسكومبر» على هذا الحجاج الخطابي اسم «الحجاج داخل اللغة»[١٨]. بعبارة أخرى، فالأمر يتعلق هنا بحجاج يمكن نعته بـ «منطق الكلام» أي تلك القواعد الداخلية للخطاب، والتي تتحكم في ترابطه وتسلسله[١٩].

وفي هذا الإطار، فإن كثيرا من أفعال القول لها وظيفة حجاجية عندما تهدف إلى توجيه المتلقي نحو نتيجة معينة أو صرفه عنها.

والجديد عند «ديكرو» - دائما - أن تلك الوظيفة الحجاجية تتوفر على خصائصها في بنية الجملة ذاتها. بعبارة أخرى: «... إن القيمة الحجاجية لقول ما، ليست هي حصيلة المعلومات التي يقدمها فحسب، بل إن الجملة بإمكانها أن تشتمل على مورفيمات وتعابير أو صيغ، والتي، بالإضافة إلى محتواها الإخباري، فهي تصلح لإعطاء توجيه حجاجي للقول، وتوجيه المتلقي في هذا الاتجاه أو ذاك»[٢٠].

إن هذا الطرح، الذي يجعل استعمال الحجج ليس عنصرا يضاف إلى اللغة بل يسري فيها سريانا طبيعيا، سوف يميز بين الدليل (الحجة القاطعة) وبين الحجة العادية، من جهة، وسوف يولي اهتمامه التحليلي لإبراز نظام وتراتبية الحجج (حجج قوية، حجج ضعيفة) أو (حجج عليا، حجج سفلى) بالنسبة لنتيجة معينة طبعا، من جهة ثانية. وعندما تتضمن فئة من الحجج (GA) علاقة بين مراتب الحجج، إذاك تسمى هذه العلاقة «سلما حجاجيا». ويمكن تقديمه في الخطاطة التالية[٢١]:



عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

إن تتبع ورصد السلاليم الحجاجية رصدا لسانيا هو رصد علائقي وترتيبي على أرضية المشيرات اللسانية الدالة على الحجاج (حتى، لكن، إذا ـ فإن، عندما... إلخ). وهو على الخصوص رصد لا يتعدى الجملة الواحدة، أي ما يشكل قولا أو منطوقا له معنى.

أما خارج نطاق حجاج الجملة أي في إطار النص كمتوالية نهائية أو «لا نهائية» من الجمل والفقرات، فإن الأمر لا يتعلق بسلم الحجاج، بل بـ «التحليل المنطقي» للنص. وهو تحليل تتواجه فيه الطريقة البرهانية (الحجاجية) المتضمنة والكامنة في النص، كمونا ذاتيا فيه، مع نموذج من نماذج الاستدلال العقلي التي صاغها المناطقة[٢٢].

والآن، نتساءل: إذا امتلكت كل من التداولية واللسانيات نواصي حجاج الخطاب، فماذا تبقى من هذه الظاهرة للبلاغة والأسلوبية؟

والواقع، إن الفعالية الحجاجية كفعالية خطابية لا تظهر وتتجسم لغويا إلا بمهارات أسلوبية وتأثيرات بلاغية. فهذه العوامل تخضع للشروط الإبداعية والابتكارية كمتطلبات جمالية وألبسة يتلبسها مسار الحجاج وعلاقاته الداخلية. هكذا، تتفاوت قيمة هذه العوامل من نص حجاجي إلى نص آخر. فالأساليب ومهارات البيان والتبيين تقوي الحجج وتزيد من فعاليتها، أي تعمل لصالح التأثير والإقناع. لذلك، يمكن النظر إليها كظواهر أدبية وخطابية قائمة الذات، كما يمكن النظر إليها في علاقتها بأدوارها الحجاجية وقيمتها الإقناعية. إلا أن عرض البنية الحجاجية لنص ما يتطلب الاختصار والإبعاد والتعرية. ولتتضح تلك البنية ومكوناتها الوظيفية والعلائقية فمن اللازم إبعاد التعابير والبلاغيات والصور التي لا تشكل الحجاج ذاته بل «إخراجه» و«استعراضه» فقط.

ومع ذلك، فقد عني بعض البلاغيين والأسلوبيين بتحديد وتصنيف أنواع الحجج والأساليب الحجاجية، خاصة في مجال الخطابة. ولاشك أن أنماط الحجج وأساليب المحاجة هي عديدة جدا، مما يصعب على المهتم بها حصرها وتنميطها تنميطا نهائيا. وقد حاول ج-ج. روبريو J.J. Robrieux أن يفعل ذلك في كتابه «عناصر الخطابة والحجاج»[٢٣]. كما حاولت ج. روس J. Russ أن تبرز الصلة العضوية بين المبادئ المنطقية وقواعد البلاغة الفلسفية والحجاجية، عارضة بعض هذه المبادئ والقواعد (الأساليب) في كتابها: «المناهج الفلسفية»[٢٤]. وبالإجمال، فإن اللغة، باعتبارها نسقا دلاليا لفظيا استراتيجيا في التواصل الإنساني، تتفوق عن باقي الأنساق الدلالية الأخرى بكونها ـ على حد تعبير «ر. بارط» ـ تمدنا بالمعنى، بل هي نموذج المعنى، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإن اللغة اللفظية بطبيعتها تؤثر، ووجدت لتؤثر. فخاصية المعنى وخاصية التأثير في اللغة الطبيعية تفسران لماذا لا يخلو كلامنا من حالات الاستدلال والمحاجة، ولماذا لا تخلو أساليب التعبير والقول من أفعال استدلالية وأدوات لغوية نحوية ـ لسانية تمفصل أجزاء الجمل وتجمعات الجمل، وتستسيغها العقول والمعايير المتعارف عليها لدى جماعة بشرية معينة.

وإذا كان التعبير عماده الجمل، وهي بدورها عمادها المعنى، فإن اختيار مناسبات التعبير وكيفيات استعماله أمور تبقى من اختصاص المتكلم ونوعية أسلوبه. فالأسلوبية اللغوية تنطلق من الأسلوب باعتباره، من وجهة نظر البعض، «قائما على استخدام الموارد الإبلاغية للغة لصياغة الفكرة بأقصى ما يمكن من الفعالية»[٢٥]. وبفعل التداخل الموجود بين القول المكتوب والقول المنطوق، وإحالة أحدهما إلى الآخر، لا نستطيع إهمال تلك الظواهر الأسلوبية التي تتدخل سواء في إيصال المحتويات والدلالات، أو في تحقيق التأثير. وهذه الظواهر تتعلق بكيفية انتقاء عناصر العبارة وتناغم الأصوات اللغوية، وإيقاع العبارة ونبراتها، والاستعارة والاشتقاقات، وباقي الطاقات الإبلاغية والتعبيرية التي تلعب أدوارا متناقضة بالنسبة لوضع الحجة، أو بالأحرى، تبنين الحجج داخل تناصية معينة. ومصدر هذا التناقض هو كون المضمون العقلي والمنطقي لاستعمال الحجج لا يستطيع أن يستغني إطلاقا عن التعبير والصيغ الأسلوبية. كما أن الألاعيب التعبيرية والأسلوبية، وإن تفاوتت في درجتها، لا تستطيع أن تؤثر وتقنع من دون مضمون، أي من دون نسقية المعاني والأفكار، ومن دون العلاقة الحجية باعتبارها علاقة عقلية قائمة على أعدل قسمة بين الناس: العقل.

ثانيا: الحجاج والبلاغة

إذا كان هناك من لا يميز بدقة بين الخطابة والبلاغة، فإننا في التراث العربي نجد هناك فرقا واضحا بين كل منهما. فالبلاغة تعتبر أشمل وأعم من الخطابة والتي هي جنس من أجناس التواصل وفن القول. إلا أن الخطابة كانت شديدة الارتباط بالشعر عند العرب. ويمكننا، بهذا الصدد، الإدلاء بالملاحظات التالية:

- إن مفردة الخطابة، في العربية، مأخودة من خطبة، أخطب، خطابة... وهي ذات موضوع وذات وظيفة أيضا، هما موضوع ووظيفة الخطبة.

- إن الخطابة، بما أنها نوع من القول، فإن هذا القول له بناؤه وأسلوبه. وأهم ما يميز هذا الأسلوب الخطابي هو أنه إقناعي وبلاغي. أما «أرسطو» فقد فصل بين الخطابة (الريطوريقا) وبين الشعر (البويتيقا). فالخطابة في منظور «أرسطو» هي «قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة»[٢٦]. وهذا الإقناع الخطابي يتطلب قواعد ووسائل يمكن أن نعتبرها منهجية - بلغة اليوم - وتدخل في صميم بنائها. ومن عناصر الخطابة عند «أرسطو» هناك: وسائل الإقناع أو «البراهين» والأسلوب أو البناء اللغوي، وترتيب أجزاء القول ثم الإلقاء[٢٧].

هكذا، نجد هناك علاقة توتر وتنابذ بين الخطابة والفلسفة داخل الفكر اليوناني، إذ انعكس هذا التوتر - مثلا - في موقف «أفلاطون» من الخطابة السفسطائية... أما في الثقافة

إن تتبع ورصد السلاليم الحجاجية رصدا لسانيا هو رصد علائقي وترتيبي على أرضية المشيرات اللسانية الدالة على الحجاج (حتى، لكن، إذا - فإن، عندما... إلخ)، وهو على الخصوص رصد لا يتعدى الجملة الواحدة، أي ما يشكل قولا أو منطوقا له معنى.

أما خارج نطاق حجاج الجملة أي في إطار النص كمتوالية نهائية أو «لا نهائية» من الجمل والفقرات، فإن الأمر لا يتعلق بسلم الحجاج، بل بـ «التحليل المنطقي» للنص، وهو تحليل تتواجه فيه الطريقة البرهانية (الحجاجية) المتضمنة والكامنة في النص، كمونا ذاتيا فيه، مع نموذج من نماذج الاستدلال العقلي التي صاغها المناطقة[22].

والآن، نتساءل: إذا امتلكت كل من التداولية واللسانيات نواصي حجاج الخطاب، فماذا تبقى من هذه الظاهرة للبلاغة والأسلوبية؟

والواقع، إن الفعالية الحجاجية كفعالية خطابية لا تظهر وتتجسم لغويا إلا بمهارات أسلوبية وتأثيرات بلاغية. فهذه العوامل تخضع للشروط الإبداعية والابتكارية كمتطلبات جمالية وألبسة يتلبسها مسار الحجاج وعلاقاته الداخلية. هكذا، تتفاوت قيمة هذه العوامل من نص حجاجي إلى نص آخر. فالأساليب ومهارات البيان والتبيين تقوي الحجج وتزيد من فعاليتها، أي تعمل لصالح التأثير والإقناع. لذلك، يمكن النظر إليها كظواهر أدبية وخطابية قائمة الذات، كما يمكن النظر إليها في علاقتها بأدوارها الحجاجية وقيمتها الإقناعية. إلا أن عرض البنية الحجاجية لنص ما يتطلب الاختصار والإبعاد والتعرية، ولتتضح تلك البنية ومكوناتها الوظيفية والعلائقية فمن اللازم إبعاد التعابير والبلاغيات والصور التي لا تشكل الحجاج ذاته بل «إخراجه» و«استعراضه» فقط.

ومع ذلك، فقد عني بعض البلاغيين والأسلوبيين بتحديد وتصنيف أنواع الحجج والأساليب الحجاجية، خاصة في مجال الخطابة. ولاشك أن أنماط الحجج وأساليب المحاجة هي عديدة جدا، مما يصعب على المهتم بها حصرها وتنميطها تنميطا نهائيا. وقد حاول ج.ج. روبريو J.J. Robrieux أن يفعل ذلك في كتابه «عناصر الخطابة والحجاج»[23]، كما حاولت ج. روس J. Russ أن تبرز الصلة العضوية بين المبادئ المنطقية وقواعد البلاغة الفلسفية والحجاجية، عارضة بعض هذه المبادئ والقواعد (الأساليب) في كتابها: «المناهج الفلسفية»[24]. وبالإجمال، فإن اللغة، باعتبارها نسقا دلاليا لفظيا استراتيجيا في التواصل الإنساني، تتفوق عن باقي الأنساق الدلالية الأخرى بكونها - على حد تعبير «ر. بارط» - تمدنا بالمعنى، بل هي نموذج المعنى، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإن اللغة اللفظية بطبيعتها تؤثر، ووجدت لتؤثر. فخاصية المعنى وخاصية التأثير في اللغة الطبيعية تفسران لماذا لا يخلو كلامنا من حالات الاستدلال والمحاجة، ولماذا لا تخلو أساليب التعبير والقول من أفعال استدلالية وأدوات لغوية نحوية - لسانية تمفصل أجزاء الجمل وتجمعات الجمل، وتستسيغها العقول والمعايير المتعارف عليها لدى جماعة بشرية معينة.

والثاني راجع إلى اللفظ وهو أن تكون الكلمة عربية أصيلة تجري على قوانين اللغة، وتكون سليمة عن التنافر[٣١].

واستنادا إلى ما ذهب إليه أقطاب البلاغة العربية في تعريفاتهم وأبحاثهم استخلص «أدونيس» أن «البلاغة تهدف إلى أمرين: الوضوح (الارتجال) والتأثير (النفع)»[٣٢]. ونفهم من هذا القول أن البلاغة هنا قد أخذت كمحدد أساسي للخطابة، لأن الخطابة تخاطب جمهورا معينا، ومن ثم حاجتها للبلاغة لإقناعه والتأثير فيه. ومن منطلق أن الخطابة تحتاج للبلاغة، فإنها تحتاج بالتالي للصور البلاغية وللحجج والحجاج. فالتأثير والاستمالة يتطلبان الإبانة والوضوح وأساليب الإقناع. ومن هذا المنطلق، يجب الإقرار بوجود حجاج بلاغي يجد عناصره الأساسية في المعاني البلاغية كأدوات إقناعية مثل الشاهد والاستشهاد والحجة والدليل والاستدلال، إلخ.

«فالجاحظ» في «البيان والتبيين» كان يرى أن الشاهد هو عنصر من عناصر الحجاج. كما أنه مرادف للحجة والدليل والبرهان. إن لمفهوم الشاهد هنا دلالة بيانية وبلاغية. وكذلك له حمولة عقلية ومعنوية. إذ به يحصل التصديق والاستدلال والخبر والبرهنة على صدقه. فالحجاج البلاغي القائم على الشواهد اعتبر عند «الجاحظ»، ومن حذا حذوه، دعامة لإرساء الحقائق وصرح العلم. هكذا، يؤكد «الجاحظ» أن «مدار العلم على الشاهد والمثل...»[٣٣]. ويستمد «الجاحظ» دور الشاهد والمثل في العلم (الخبر الصادق) من عادة العرب في هذا المجال. وكثيرا ما كان هذا الكاتب يجعل من الحجة والدليل والشاهد أشياء مترادفة ومتطابقة، إذ يقول في هذا الإطار: «وكان المقنع الكندي الشاعر، واسمه محمد بن عمير، كان الدهر مقنعا. والقناع سيما الرؤساء. والدليل على ذلك والشاهد الصادق والحجة القاطعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يكاد يرى إلا مقنعا»[٣٤].

وهنا يصبح الدليل أو الحجة متمثلين في أقوال يستدل بها، ولا يطالها الشك، أو حالات وأفعال تقوم مقام المرجع والقدوة. وكمثال على ما يؤكد هذا، قول «الجاحظ» أيضا: «والدليل الواضح، والشاهد القاطع، قول النبي صلى الله عليه وسلم: «نصرت بالصبا، وأعطيت (جوامع الكلم) وهو القليل الجامع للكثير»[٣٥].

ونلاحظ أن إدراج مفهوم الحجة بمعنى الشاهد والاستدلال والبرهان ضمن دائرة البيان والبلاغة الإقناعية، هو الذي جعل القواميس العربية تذكر هذه المفردات أو المفاهيم بمعنى واحد، ولا تميز بينهما تمييزا دلاليا أو وظيفيا.

وإذا كان الحجاج البلاغي قد تعدى نطاق الخطابة ليجد مكانته المنهجية في حضيرة العلوم والكتابة، فإنه مع ذلك قد بقي محتفظا بخصائصه الأصلية: كسب تأييد المتلقي في شأن قضية أو فعل مرغوب فيه من جهة، ثم إقناع ذلك المتلقي عن طريق إشباع مشاعره وفكره معا،

حتى يتقبل ويوافق على القضية أو الفعل موضوع الخطابة - الخطاب. بهذا المعنى يصح القول إن الحجاج البلاغي هو حجاج موجه للقلب والعقل معا. إذ يجمع بين المضمون العقلي للحجة وصورها البيانية، أو بين التبرير العقلي والمحسنات البيانية.

وإذا كانت أساليب الحجاج البلاغية تتميز بمعايير أدبية وفنية، فإن سرعان ما امتدت اليوم إلى جل أنشطة اللغة والقول. وفي هذا المعنى يقول م. مايير M.Meyer: «إن كل شيء قد أضحى «تواصلا»، من الصداقة إلى الحب، ومن السياسة إلى الاقتصاد. حيث نجد العلاقات تقام وتفسخ بناء على فشل أو نجاح البلاغة»[٣٦]. وهذا يدل على أن وراء كل حجاج بلاغة، والعكس صحيح، لأن مدار ذلك هو الإغراء والاستغواء قصد الإمتاع والإقناع.

إن البلاغة هي قبل كل شيء عتاد بنائي وتبليغي يتوسله الخطيب، أو القائل عموما، لفرض موضوعه أو رأيه أو قناعته، ولأجل كسب تأييد الآخر أو التأثير فيه. إلا أن الصور البيانية والحيل المجازية واللغوية (فن الإيصال) وحدها لا تحقق التصديق والتدليل ما لم تسند بأدوات ترجيح الراي وتسويغه عقليا. وهذه الأدوات هي التي يوفرها الحجاج أو المحاجة.

هكذا، فالبلاغة قد تؤثر وتستميل وتمتع، ولكنها لا تقنع وتفحم إلا إذا تلاحمت مع الحجج والمحاجة. وإذا كانت ج. روس تعتقد أن «الصور البلاغية هي عملية أسلوبية تنشط الخطاب، ولها وظيفة إقناعية»[٣٧]، فإن هذه الصور - على الرغم من أهميتها - لا تستطيع أن تصمد أمام العقل النفاذ والشك الوقاد، مالم تكن مدعومة عضويا بالحجج العقلية التي تخضع هي بدورها لمعيار الضعف والقوة. ويمكن القول إن الحجاج يبني ويسوغ الراي الصائب والصادق، أما الأسلوب البلاغي فهو يعرض هذا الحجاج وموضوعه في صور وتقنيات تقتضيها جمالية الإيصال والتلقي.

صحيح، إن البلاغة تشكل إمبراطورية واسعة - على حد تعبير ش. بيريلمان - والأساليب الحجاجية ما هي إلا رافد من روافد هذه الإمبراطورية، لذلك لا يجوز إطلاقا اختزال البلاغة سواء كفن الكلام والقول أو كمباحث ودراسات في مفهوم الحجاج والمحاجة البلاغية.

ويترتب على كل ما قلناه سابقا أن هناك حجاجا يمكن نعته بالبلاغي، أي هناك صنف من الحجج يخضع في بنائه وترتيبه لقواعد البلاغة والبيان. ويتسم هذا النوع من الحجاج بالسمات التالية:

- اندماجه عضويا بالخطابة في شكلها المكتوب والمنطوق.
- اشتراطه لرغبتين هما إرادة المتكلم (المؤثر والمقنع) وإرادة المتلقي (المتأثر والمقتنع).
- خضوع حججه للتراتبية والتنظيم: القوة، الضعف، البدء، الختم، الإبطال، الإثبات ... إلخ.
- اشتماله على البعد الاستدلالي والبعد الإمتاعي أو الجمع بين البيان والبديع.
- عدم قابليته للقولبة والصياغة المنطقية الشكلية والرمزية...

ويمكن اختصار أهم أهداف الحجاج الخطابي والبلاغي في العناصر التالية:

- التأثير في المتلقي (السامع أو القارئ) وجعله يتقاسم مع المخاطب اعتقاده واقتناعه الخاص أو:

- التأثير في المتلقي لجعله يقوم بالفعل الذي يطلبه ويريده المخاطب.

- استمالة وإغراء المتلقي باعتباره ذهنا وعاطفة (عقلا وقلبا) لكسب تأييده وتوافقه الضمني أو الصريح.

واعتبارا لخصائص الحجاج البلاغي وأهدافه، فإن الحجاج، سواء كان استدلالا أو سجالا، في الحقول التواصلية والمعرفية الأخرى مثل السياسة والقضاء والفلسفة، لن يتخلص كلية من رواسبه البلاغية والخطابية. فالحجاج الذي يتغذى من اللغة الطبيعية وهاجس الإقناع والتأثير سيظل دائما محتفظا بقدر معين من البلاغة والخطابة.

وقد لا نبالغ إذا قلنا إنه، باستثناء لغة الرمز والدلالات الواحدة، لا نكاد نعثر على لغة طبيعية لا تنزع من تلقاء ذاتها إلى الإغراء. وهذا النزوع هو الذي يبرر ضمنيا أو صراحة وجود البلاغة والحجاج البلاغي. لذلك نجد «ج.بودريار» يؤكد أن «الإغراء هو أمر بدائي في اللغة وكل خطاب يتواطأ في هذا الاستمتاع، وفي هذا الانحراف الإغرائي. وإذا لم يفعل ذلك بنفسه فإن هناك من سيفعله مكانه»[٣٨].

لقد سقنا هذه المواقف لنؤكد العناصر التالية:

- إن تحليل «المسار الحجاجي» أو «البنية المنطقية» أو «التسلسل الحجاجي» في خطاب أو نص ما، خاصة النص المكتوب - على الرغم من اهتمام المقاربة اللسانية بما هو شفاهي - ليس إجراء يسيرا ولا في متناول الجميع. فعندما تتداخل الأبعاد التداولية واللسانية والبلاغية - الأسلوبية والسيميوطيقية في منتوجات النسق اللفظي تتشابك أوضاع الحجج وتتعقد وظائفها وأماراتها.

ويزداد الأمر تعقيدا عندما تتأرجح الحجج بين الإضمار والظهور أو بين الإخفاء والبروز. ومهما قيل، إذن، عن نمذجة ذلك التحليل ومحاولة تقعيده، فإن الحصيلة لن تكون سوى «قراءات» خاصة أو فرضيات للقراءة صادرة عن حدوس عقول نيرة.

- إن السمة الحجاجية في «الخطاب» أو في أبنية الاستدلالات والمعاني، داخل النصوص، لا تتجلى ويتيسر كشفها إلا إذا كنا أمام القول اللفظي المكتوب. أما القول اللفظي الشفاهي، حتى وإن كان تحققا لطاقات اللغة، فهو لا يشكل أرضية لتحليل معمق ومتماسك بل يمثل زادا من الأمثلة والحالات المتفردة. وماعدا في حالات نادرة جدا، يعاني الخطاب الشفاهي من تشوهات وتفككات تنعكس آثارها على اتساقيته البنائية، وعلى ضوابطه ومساراته الحجاجية[٣٩].

- إن الأطروحة التي اعتبرت الحجاج خاصية مباطنة لكل تخاطب لغوي (ماير، وديكرو) لم تراع في تعليلاتها الفروق الواضحة بين الأداء الشفاهي والأداء الكتابي، بين الاستعمال

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

التواصلي العفوي والحي للغة وحجاجها وبين الاستعمال التقني والمدروس لهذه اللغة. وهذا يفسر لماذا يسهل انتقاء بعض الجمل والصيغ وتحليل سلمها الحجاجي، ويصعب ذلك حينما يطول الحديث أو النص طولا مفرطا.

ثالثا: الحجاج في القضاء أو الحجاج القضائي

إذا افترضنا مع «ش. بيريلمان» أن الحجاج يغطي كل مجال الخطاب الذي يهدف إلى الإفهام والإقناع مهما كان المتلقي ومهما كانت الطريقة المتبعة»[٤٠]، فإن مجال القضاء يعتبر من المجالات التي تتطلب الحجاج والحجاجة. والقضاء المقصود هنا ليس قضاء التشريعات وصوغ القوانين، بل هو قضاء إصدار الأحكام، أي قضاء المرافعة والمداولة.

أ. مسوغات الحجاج القضائي ومميزاته:

إن مجال المرافعة والمداولة في النشاط القضائي يتميز بالسجالات والتأويلات والمحاكمات. ففي الجلسات القضائية تتدخل أطراف أساسية هي القاضي أو القضاة، والمحامي والمدعي العام... إلخ. وحتى تأخذ الأحكام الصادرة عن القضاة صبغة شرعية عادلة يفسح المجال - غالبا - لخطابة الإقناع والتبرير. فالمرافعة هي قبل كل شيء خطابة ومحاجة. والمداولة هي الأخرى تبرير وحجاج. وقد كان «أرسطو» من الفلاسفة الأوائل الذين صنفوا أنواع الخطابة، إذ ميز فيها بين الخطابة الاستشارية والخطابة القضائية والخطابة الاحتفالية.

إن الحجاج القضائي يتجذر بدوره، إذن، في الخطابة القضائية والتي تتميز بمقامها وحالها وبحججها وأقيستها. وعند «أرسطو» تتشكل الخطابة القضائية من القوانين والشهود والاعترافات وأقوال الحكماء، والتي هي بمثابة شواهد وحجج جاهزة[٤١]. أما القياس الخطابي، الذي يجسده الحجاج القضائي، فهو قياس قائم على الاحتمال والترجيح أثناء المرافعة القضائية[٤٢]. ولعل الداعي إلى وجود هذا القياس وهذا الحجاج هو ضرورة التبرؤ من التهمة «بالاحتجاج» والأدلة المقنعة، أو ضرورة تبرير الأحكام والتأويل القانوني المطلوب في نازلة معينة.

ومن وجهة نظر أخرى، يمكن اعتبار القضايا القضائية بمثابة مشاكل تتطلب حلا أو حلولا تصاغ في صورة قرارات وأحكام قضائية. فالحجاج، إذن، يكون مسبوقا بوجود مشاكل تقتضي المناقشة. وفي هذا السياق يقول م. ماير: «بمجرد ما تطرح المشكلة فإمكانية الرأي المعارض أو إمكانية النقاش تصاحب هذا الطرح... عندما تعالج مشكلة ما في سياق معين تصبح الحجة هي الجواب المصاحب للنتيجة «الحل»[٤٣]. وفعلا، فالمشاكل والمعضلات التي تواجه الناس أفرادا أو جماعات تضطرهم إلى الاستعانة، على الأقل، بأداتين لمحاولة حلها هما: اللغة والسؤال (التحاور).

إن التحاورية أو المناقشة تقومان بدورهما على المساءلة وطرح الفرضيات أو الأطروحات

- التأثير في المتلقي (السامع أو القارئ) وجعله يتقاسم مع المخاطب اعتقاده واقتناعه الخاص أو:

- التأثير في المتلقي لجعله يقوم بالفعل الذي يطلبه ويريده المخاطب.

- استمالة وإغراء المتلقي باعتباره ذهنا وعاطفة (عقلا وقلبا) لكسب تأييده وتوافقه الضمني أو الصريح.

واعتبارا لخصائص الحجاج البلاغي وأهدافه، فإن الحجاج، سواء كان استدلالا أو سجالا، في الحقول التواصلية والمعرفية الأخرى مثل السياسة والقضاء والفلسفة، لن يتخلص كلية من رواسبه البلاغية والخطابية. فالحجاج الذي يتغذى من اللغة الطبيعية وهاجس الإقناع والتأثير سيظل دائما محتفظا بقدر معين من البلاغة والخطابة.

وقد لا نبالغ إذا قلنا إنه، باستثناء لغة الرمز والدلالات الواحدة، لا نكاد نعثر على لغة طبيعية لا تنزع من تلقاء ذاتها إلى الإغراء. وهذا النزوع هو الذي يبرر ضمنيا أو صراحة وجود البلاغة والحجاج البلاغي. لذلك نجد «ج.بودريار» يؤكد أن «الإغراء هو أمر بدائي في اللغة وكل خطاب يتواطأ في هذا الاستمتاع، وفي هذا الانحراف الإغرائي. وإذا لم يفعل ذلك بنفسه فإن هناك من سيفعله مكانه»[٣٨].

لقد سقنا هذه المواقف لنؤكد العناصر التالية:

- إن تحليل «المسار الحجاجي» أو «البنية المنطقية» أو «التسلسل الحجاجي» في خطاب أو نص ما، خاصة النص المكتوب - على الرغم من اهتمام المقاربة اللسانية بما هو شفاهي - ليس إجراء يسيرا ولا في متناول الجميع. فعندما تتداخل الأبعاد التداولية واللسانية والبلاغية - الأسلوبية والسيميوطيقية في منتوجات النسق اللفظي تتشابك أوضاع الحجج وتتعقد وظائفها وأماراتها.

ويزداد الأمر تعقيدا عندما تتأرجح الحجج بين الإضمار والظهور أو بين الإخفاء والبروز. ومهما قيل، إذن، عن نمذجة ذلك التحليل ومحاولة تقعيده، فإن الحصيلة لن تكون سوى «قراءات» خاصة أو فرضيات للقراءة صادرة عن حدوس عقول نيرة.

- إن السمة الحجاجية في «الخطاب» أو في أبنية الاستدلالات والمعاني، داخل النصوص، لا تتجلى ويتيسر كشفها إلا إذا كنا أمام القول اللفظي المكتوب. أما القول اللفظي الشفاهي، حتى وإن كان تحققا لطاقات اللغة، فهو لا يشكل أرضية لتحليل معمق ومتماسك بل يمثل زادا من الأمثلة والحالات المتفردة. وماعدا في حالات نادرة جدا، يعاني الخطاب الشفاهي من تشوهات وتفككات تنعكس آثارها على اتساقيته البنائية، وعلى ضوابطه ومساراته الحجاجية[٣٩].

- إن الأطروحة التي اعتبرت الحجاج خاصية مباطنة لكل تخاطب لغوي (ماير، وديكرو) لم تراع في تعليلاتها الفروق الواضحة بين الأداء الشفاهي والأداء الكتابي، بين الاستعمال

للحقيقة واليقين، كما أنه لا يجادل ويحتج ليقنع ويمتع وإلا كان خطيبا عموميا. إن القاضي يختار القوانين التي يراها ملائمة للحالة أو النازلة المفحوصة ويقوم بتأويل تلك القوانين في اتجاه تبرير الحكم تبريرا مدعما بالحجج المتماسكة. فاستدلال القاضي، إذن، لا يقوم على استنباط نتائج معينة من مقدمات يقينية وإنما يقوم بالأحرى على تمحيص المعطيات والوقائع لربطها ربطا حجيا بالقواعد والمتون القانونية. إنه، بهذا المعنى، استدلال تراجعي أو تقهقري. أما الحكم والقرار (حصيلة التبرير) فهو قرار توافقي يمثل ترجيح القاضي أو إجماع الهيئة القضائية. وهو نتيجة تحكيم الضمير وإعمال التبرير المعقول والمقبول معا.

ويمكن أن نستخلص مما سبق أن الحجاج القضائي كفعالية عقلية وقولية يعتبر في بعض جوانبه قريبا من الحجاج الخطابي ومن الحجاج الفلسفي أيضا. فهو يجمع بين الإقناع والتأثير من جهة، وبين الحجة العقلية والاستنباط المنطقي من جهة ثانية، أي بين الصرامة المنطقية اللفظية وبين إقناعية البلاغة والبيان. وفي هذا المنحى يقول ج. إزار G. Izard أحد المحامين الفرنسيين المرموقين: «إن الهدف من الدفاع هو الإقناع. وقاعدته العليا هي الوضوح. ومثل الدفاع هو إنشاء تسلسل في غاية الوضوح وتناسق منطقي جيد: إنشاء فحص ودحض متكامل للاعتراضات حتى ينطبع هذا التيار المتسلسل في ذهن القاضي ولا يترك أي مجال لرأي مضاد. ولا يجب للأسلوب أن يلف ويدور كيفما اتفق ذلك. فالصيغ الجيدة هي التي تلخص وتكثف وتلم بمجموع البراهين في جمل وكلمات مختصرة...»[٤٦].

إن الكلام السابق يجعل من حجاج خطاب أحد أطراف القضاء ومنازعاته، أي الدفاع، حجاجا خطابيا (بيانيا) ومنطقيا في آن واحد. إنه حجاج يجمع بين التعليل والتصديق والإقناع. وباعتبار أن القضاء يعمل على تطبيق القوانين والمساطير في ظل شروط عادلة تفترض المواجهة والتعارض، على مستوى تفسير الوقائع والقوانين، فإن عملية التفسير والتأويل هذه تقوم على أساس الحجة أو «البرهان» الذي لا يرقى إلى مستوى البرهان المنطقي القضوي القاطع. كما أن الحجة، في هذا المجال، لا تنزل إلى مستوى الصور البيانية والبلاغية المقيدة بالهم الجمالي والإمتاعي فقط. إننا، بالأحرى، أمام حجاج قضائي يضفي طابع الصدق والصلاحية على أشكال الادعاء والتبرير والمحاكمة، وفق ما ترسخ وتوطد في ظل القضاء والتقاضي من عادات حجاجية.

ب - الفقه والحجاج

إذا كان القضاء، كما لاحظنا، يستدعي حجاجا خاصا لتسويغ الأحكام الصادرة، وحجاجا خاصا بخطاب المرافعة، فإن التشريعات التي تلهم القضاء وأطرافه قد تنطوي هي الأخرى على نوع من المحاجة الفقهية. وهذه المحاجة الأخيرة هي استنباطية وتقديرية فقط، وليست برهانية -

يقينية. وهذا راجع إلى طبيعة الفقه ذاته والذي تحدث عنه «الفارابي» قائلا: «وصياغة الفقه هي التي يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقرير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب عرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع»[47].

إننا هنا أمام نوع من استنباط المجهول من المعلوم وفق قواعد قياسية طالها جدل واسع تولد عنه فقه إسلامي متعدد المذاهب حول موضوع إرساء المبادئ والأصول ومناهج النظر. ومع الفيلسوف ابن رشد نلمس محاولة تأسيس الشريعة والفقه الإسلاميين على الاستدلال والبرهان بدل الجدل والحجاج الكلاميين.

صحيح، إن الفقه الإسلامي قد توطدت قواعده مع القياس البياني ومع سلطة النص. إلا أن ابن رشد - المقتنع بالبرهان كأداة للعلم واليقين بدل الحجاج المفضي إلى الظن - قد رأى في «البرهان العقلي» و«التأويل اليقيني» أصدق السبل لاستنباط الأحكام والحقائق الشرعية.

وهذا ما عبر عنه هذا الفيلسوف بقوله: « وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، ولا يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي»[48]. إننا هنا إزاء إشكال تنازع «برانيتهم» فقهي «برهاني» مع آخر كلامي - بياني. ومع ذلك، فإن القياس الفقهي مهما أريد له أن يكون قائما على الاستنباط والاستقراء المنطقيين فإنه، بحكم ثوابت الفقه وحقل بنائه وتداوله، لن يكون إلا نشاطا جدليا حجاجيا وبلاغيا معياريا.

رابعا - حجاج الفلسفة: مميزاته وارتباطاته

أ - موقع الحجاج في الفلسفة

إذا كان الحجاج فعالية خطابية وتداولية وبلاغية، فإن القول الفلسفي يشكل حقلا وإنجازا خاصا لهذه الفعالية. ولا يتعلق الأمر هنا بمقاربة فلسفية خارجية للحجاج أو للخاصية الاستدلالية، بل ببعد جوهري في الفلسفة سواء اعتبرناها معرفة أم تفكيرا. وعليه، فمن المحال تصور مذهب فلسفي أو تحليل فلسفي معدم الحجج والحجاج، بصرف النظر عن أساليب هذا الحجاج وقيمته.

وحتى الفلسفات التي فضلت، في أسلوبها، الاستراتيجية الشذراتية والاستعارية[49]، أو الاستراتيجية الشعرية والخطابية[50]، لا تخلو كليا من الخاصية الاستدلالية والحجاجية بوجه من الوجوه.

لنقل، إذن، إن التفكير الفلسفي هو تفكير حجاجي بامتياز. ولكن أي حجاج يتم اتباعه واعتماده في الفلسفة؟[٥١] وهل يجوز الحديث عن الحجج في قول الفلسفة وإنتاجها، أم عن الدلائل والبراهين؟ وهل هناك طريقة أو استراتيجية خاصة بالفلسفة في استعمال الحجاج ومتطلباته؟ ثم ما الذي يضطر الفيلسوف وحتى المتفلسف إلى الاستدلال حجاجيا؟

نحن في حاجة إلى طرح هذه التساؤلات، إذن، من أجل استجلاء وضعية الحجاج في الفلسفة لأهداف نظرية وأخرى تطبيقية أو تعليمية.

وقبل بحث وبسط أجوبة لتلك التساؤلات، نود الإشارة إلى أن فضاء الحجاج الفلسفي هو الأشكال القولية الفلسفية المشكلة من نصوص قد تطول وقد تقصر، أي سواء كانت مطولة أو مقطعية.

كما يتعين التأكيد على أن الممارسة الحجاجية والاستدلالية، في الفلسفة، ليست مقصودة لذاتها. ومن ثم فهي ليست معزولة كليا عن الإجراءات والأبعاد الأخرى في هذا النمط من القول والفكر. وبعبارة أوضح، تكون الممارسة الحجاجية الفلسفية مبررة بغايات بعضها تعليمية وعقلية (إقناعية، حوارية...) وبعضها منهجية وفكرية (سجالية، جدلية، تحليلية، نقدية...). وكل ذلك في ارتباط عضوي مع ما تتطلبه روح التفلسف من وضع الإشكالات فلسفيا ومعالجتها معالجة «تمفهم» اللغة وتشيد الأطروحات والمواقف والمنظورات تشييدا عماده الحجج والاستدلالات اللفظية... لهذا السبب قد لا يستقيم الحديث عن الحجاج في الفلسفة دون إثارة علاقة «الحجاج الفلسفي» بالحقيقة واللغة والمنطق والبلاغة... إلخ.

ولماذا كانت الفلسفة، إجمالا، هي خطاب العقل والمعقولية، صار لزاما علينا بالتالي اعتبار الحجاج الفلسفي شرطا حاسما لهذا الخطاب العاقل المعقول. ومن هذا المنطلق، يرى وثوقيو العقلانية الفلسفية أن خطاب الفلسفة هو خطاب الدليل والبرهان لا خطاب الحجة والبينة، معنى ذلك أن الحجاج هو مطلوب عند صاحب الإيمان والاعتقاد، والذي لا يرضى باعتقاد وإيمان ما لم يقتسمه معه الآخر. ومن ثم، يتوجب على المعتقد إقناع الآخر بالحجة والحجج حتى يتقوى إيمانه هو، ولن يكون سوى إيمان المحتج والمبادر إلى الإقناع بالحجج.

وبهذا الصدد يقول هـ. غرينيي H.Grenier: «عندما أعمل على الإقناع فإني أرغب في اقتسام اعتقادي مع الآخرين، علما بأن التفكير عندي يعني التفكير مثلي»[٥٢].

إن غاية الفلسفة عند مناصري العقلانية ليست هي الاعتقاد، وبالتالي الإقناع واستمالة الآخر، بل هي إرساء الحقيقة. وتفكير الحقيقة هو تفكير الدليل والبرهان، لا تفكير الحجاج والتعليل. وإذا كانت الأطروحة الفلسفية تحتاج إلى إثبات وتصديق، فإن «الحجة لا تمد الأطروحة سوى بدعم سطحي وثانوي، إنها تضرّ بها أكثر مما تخدمها»[٥٣]. فالحقيقة التي تنشدها الفلسفة، إذن، بحاجة إلى الدليل (الحجة الحاسمة) لا إلى الحجة، طالما إن كل حجة هي حجج في صيغة الجمع.

ولمثل هذا الموقف تداعيات إبستيمولوجية ومذهبية قد تعود بنا إلى خلاف الأفلاطونية مع السفسطائيين أي إلى صراع فلسفة / خطابة. وحتى نتبين الأمر جيدا، يتعين القول إن بعض المفاهيم والمقولات سواء داخل الممارسة الفلسفية أو خارجها، يتعين عدم نسيان حمولتها الاستعارية. خاصة إن الفلسفة، على الرغم من معقوليتها وعقلانيتها البادية، فهي مدينة بالكثير للغة الطبيعية، وما تمج به هذه الأخيرة من استعارات والتباسات. وبناء على ذلك، فالخطاب الفلسفي هو خطاب برهاني، ولكنه برهاني بالمعنى «المجازي» أو الشبيهي للبرهان لا بالمعنى الحرفي والدقيق له.

ومعانقة الفلسفة لإشكالات الحياة والوجود والقيم، وما يطبع الوضعية الإنسانية من مفارقات، يجعلان عمل الفيلسوف أقرب إلى اللغة الطبيعية والوعي والتفكر منه إلى لغة الأبنية الرمزية والصورية. فالحديث عن الدليل والبرهان في الفلسفة، أو الحديث عن الحجاج والمحاجة فيها يتطلب الاحتياط من الانزلاق نحو انحرافين ممكنين هما: شكلانية الاستدلال وبلاغية الخطابة.

ب - البرهان والحجاج الفلسفي: تطابق أم تفارق؟

إذا سلما بوجود حجاج فلسفي فهو، عموما، حجاج تسويغ وإضفاء الصلاحية (التصديق) أكثر منه حجاج تقرير، أو حجاج إقناع وإمتاع مباشر. والذين استرعاهم الوجه البرهاني، بالمعنى المنطقي والرياضي، لدى بعض الفلاسفة[54] لم يفرقوا بين الافتتان بنموذج البرهان والاهتداء ببعض ملامحه في غير سياقه الأصلي، وبين البرهان كعمليات عقلية تريد التخلص من غنى اللغة وتعابيرها ومن تعدد الرؤى التحليلية والتأويلية.

وربما يصح القول إن هناك استدلالا بالبرهان واستدلالا بالحجة (الحجاج). فالفلسفة، بوصفها نصوصا ومتونا، تستدل بالحجة لا بالبرهان أو الدليل. وما يدعم هذا الكلام هو أن البرهان محكوم بمعايير هي غير معايير الاستدلال بالحجة والحجاج. فالبرهان إما أن يكون صحيحا وإما أن يكون خاطئا. والحالة الثالثة إما منعدمة أو مقيدة بشروط. والبرهان يكون صحيحا بصحة نتائجه وكفايتها الذاتية، أي استغناؤها عن دعم أو تقوية خارجية. كما أن صدق البرهان هو صدق قضاياه وما يلحمها من علاقات. ومن ثم، لا تقاس قيمة البرهان برأي أو موقف الآخر منه وتقييمه له، بل قيمته مباطنة له.

فالصدق الداخلي في البرهان وقابليته الرمزية (تحرره من لبس الدلالة والتأويل) تجعله أنسب لفضاء المنطق والرياضيات دون غيرهما. أما الاستدلال الحجاجي فهو لا يملك صرامة وإلزامية البرهان ولا موضوعية وقوة الدليل. إن صلاحية الحجاج الفلسفي تقاس بمعايير خارجية أي بمعايير قوته أو ضعفه، كفايته أو عدم كفايته، نجاحه أو فشله (في الإقناع). فغاية الحجاج، إذن، ليست هي الصواب أو الصحة بل التأثير والتقبل[55].

وهناك من يذهب إلى القول إن «مضامين الخطابات الفلسفية لا يمكن اختزالها في خطابات وأنسقة منطقية. وكل محاولة في هذا الاتجاه هي مجرد وهم»[56]. ومن أسباب تعذر إخضاع العمل الفلسفي للنسقية المنطقية هو كون هذا العمل يتجلى في إضفاء المعنى، بشكل شمولي، على الواقع ووضعياته. إننا أمام تناسق وتماسك مسارات المفاهيم أكثر مما نحن أمام تماسك قضايا منطقية صرفة.

وقد لاحظ ج. غ. غرانجر G.G. Granger ـ بحق ـ أن «البرهان» في الفلسفة هو بدوره مفهوم فلسفي. إلا أنه مفهوم «رخو» إن لم يكن استعاريا. والذي يجعل «البرهان» في الفلسفة برهانا مرنا ورخوا، هو كون مادته الفكرية تعتبر غنية جدا، أي عبارة عن نشاط خطابي لا يخلو من بلاغة وبراعة أسلوبية.

وإذا كان لابد من المقارنة بين البرهان الحقيقي و«البرهان» الفلسفي، فإن هذا الأخير لا يمكن أن يختزل في قواعد بنائية أو علاقات رمزية وحيدة الدلالة، مثلما لا يتطلب تسلسلا صارما للقضايا. وما يعمق التفارق بين البرهان الحقيقي و«البرهان» الفلسفي (الحجاج الفلسفي) هو أن هذا الأخير يشتغل على الأطروحات والمفاهيم والإشكالات لا على الأوليات والأكسيومات كما في المنطق والرياضيات.

وفي السياق نفسه، لا يجوز أن ننتظر من الاستدلال الحجاجي في الفلسفة ما ننتظره من الاستدلال في الخطاب العلمي، هذا الخطاب الذي لا نتصوره من دون برهان أو من دون دليل. فالبرهان معناه اليقين والصدق، والدليل معناه التحقق والموضوعية. ولاشك أن التباين الواضح بين البرهان والاستدلال الحجاجي في الفلسفة هو الذي شجع ج. غ. غرانجر على الاعتقاد بأن «خصوصية الاستدلال الحجاجي العقلي الفلسفي لا تكمن في «البرهنة» بل في «الإظهار» أو ربما «الوصف»[57]. ويوافق هذا الفيلسوف الإبستيمولوجي ل. فتغنشتاين، حينما اعتبر هذا الأخير أن الفيلسوف يبين ويظهر بواسطة المفاهيم أكثر مما يبرهن بواسطة القضايا والحساب.

إلا أن تخليص «المعرفة» الفلسفية من جفاف البرهان وفقره الدلالي ومعاييره الصورية، واكتفائها «بالإظهار» و«الوصف» و«إضفاء المعنى» على الواقع المعيش ليس مبررا لتوجيه تلك «المعرفة» نحو وجهة فلسفية مذهبية خاصة. كما أن مثل هذه المقارنة لا يجب أن يفهم منها أن هناك مفاضلة بين ما تقوم به الفلسفة وما يقوم به المنطق أو العلم. ذلك أنه مهما حاولت الأنساق البرهانية أو الاستدلالات العقلية أن تبتعد عن نموذج النسق اللغوي أو المعقولية اللفظية، فإن هذه الأخيرة تبقى هي المرجعية الأولى لاشتغال العقل وعملياته، وهي الأكثر شيوعا رمزيا وتواصليا. لنقل، إذن، إن الفلسفة تستدل عقليا بالحجج اللفظية والخطابية وتحلل الأفكار بالأفكار، لكنها لا تستدل بالبرهان القطعي القضوي المنمط

الدلالة. ولا تستدل بالدليل الواقعي الموضوعي الذي يؤسس القوانين. هكذا يتبين لنا أنه من الأنسب اعتبار التفكير الفلسفي تفكير (أو معرفة) استدلال حجاجي أو تفكير حجاج على الطريقة الفلسفية.

ج - الحجاج الفلسفي ومسألة الجدل والحوار

إن المرء لا يمكن أن يبقى لا مباليا تجاه ذلك المنظور الجينيالوجي النيتشوي، الذي يجعل حقيقة الأشياء تكاد تكون في متناول «اليد والأصابع» عندما نعود إلى أصل نشوئها الأول، وكيف صارت على ما هي عليه. وهذا المنظور الجذري والخلاق قد زعزع مفهوم الحقيقة ذاته حينما حلل «نيتشه» جنيالوجيا أصولها الغريزية والاستعارية التي طالها النسيان. وفي المجال الذي يخصنا، يجوز القول إننا قد نسينا كون الفلسفة كانت في أصلها جدلا ومناقشة قبل أن تصبح أنساقا ومتونا، وقبل أن تكون هذا المذهب أو ذاك، هذا الاتجاه أو ذاك.

فالفلسفة الأولى (الابتدائية) كانت خطابا عقليا لفظيا أدواته الحجج العقلية والاستدلالات العقلية الكلامية في مواجهة خطاب الاعتقاد الأسطوري الذي لا يفسر ولا يقنع، بل يتخيل ويسود، وينغرس في الوجدان والمشاعر الفردية والجماعية[48].

وعلى الرغم من أن عددا من الفلاسفة اليونان قد حاولوا أن يرسموا الحدود الفاصلة بينهم وبين الجدل - خاصة الجدل السفسطائي - فإنهم، في أعمالهم الفلسفية، لم يمارسوا سوى الجدل والمحاجة. إن «الحقيقة» التي مجدها «أفلاطون» و«العلم» الذي كان «أرسطو» يعتقد أنه يشيده ويبنيه، هي أمور لم تر النور إلا مع العلم الحديث. فالبعد الجدلي والحواري في الأعمال الفلسفية هو بعد لا أحد يستطيع إنكاره. ويمكن القول، والحالة هذه، إن الحجاج الفلسفي لا يتجلى وينقشع إلا مع ممارسة الجدل العقلي والفكري بمعناه التداولي لا بمعناه المذهبي أو الديماغوجي.

هكذا، إذا لم يرتبط الاستدلال الحجاجي بالبراهين والحسابات الصورية فلأنه يرتبط بالجدل والمناقشة أو بالمواجهة بين الأفكار والأطروحات (الدعاوي). والحقيقة أنه منذ «أفلاطون» و«أرسطو» (أي منذ أعمالهم نفسها) والاستدلال الحجاجي يمارس في الفلسفة كضرورة بهدف إضفاء التصديق على أطروحة ما. وذلك عن طريق حشد التعليلات والمسوغات والحجج المدافعة عن أطروحة صاحبها، أو الداحضة والمصححة لأطروحة الخصم، أو المسوغة والمكملة لأطروحة النصير.

وما دام منطلق الاستدلال الحجاجي في الفلسفة هو الأطروحة (الموقف) المراد بسطها واقتسامها مع الآخر، بغض النظر عن الإشكال الذي استدعاها وتطلبها، فإن على هذه الأطروحة أن تأخذ بعين الاعتبار مختلف الاستجابات العقلية لها، مما يعني أن عرضها في

مشهد فكري حواري جدلي (تناصي) صراحة أو ضمنيا هو أمر لا مفر منه. وقد لاحظ ر. بلانشي R. Blanché أنه «عندما يعرض فيلسوف ما، فكرته، فهو يفعل ذلك، غالبا، عبر الحجاج. إنه يتمسك بأطروحته ويدافع عنها. لكن هذه الأطروحة ليست مجانية بل يكون قد توصل إليها بعد تأمل طويل»(٥٩). والاستدلال الحجاجي في الفلسفة ـ بصرف النظر عن مظاهر أساليبه ـ لا يمكن أن يقف على رجليه من دون الاستناد إلى أرضية حوارية جدلية بالمعنى التداولي والتواصلي لهذه الأرضية.

وبالرجوع إلى نصوص الفلاسفة سنجد أن عرض الأفكار فيها، ونسجها نسجا عقليا ـ خطابيا كان ولا يزال خاضعا لإكراهات اللغة الطبيعية. وهذه الإكراهات تفرض على استدلالات الفيلسوف العقلية درجة كبيرة من المرونة والبراغماتية. لهذا السبب، سيكون من العبث الظن أن لعبة إنتاج النصوص الفلسفية هي لعبة متعالية أو خارج نطاق التحليلات العلمية (الإبستيمولوجية، اللسانية، التداولية...إلخ). وعندما نقول إن ثمة في الفلسفة بعدا حواريا تطلب حجاجا ومحاجة دون إنكار ما لهذا البعد من آثار على وضع الحقيقة في القول الفلسفي، فإن هذه الحوارية أو الجدل يتمان بطريقة خلاقة وابتكارية، حسب خصائص الفضاء الثقافي الذي يفكر فيه الفيلسوف، وحسب الاختيارات الخطابية والأسلوبية لدى هذا الأخير.

ونستطيع القول، إن ما ينطوي عليه تفكير الفيلسوف من حوارية وجدل لا يخضع لنموذج من البرهنة الصريحة والصارمة. فتلك الحوارية وذلك الجدل يقتضيان صوغ الأطروحات في شكل أحكام وجمل تؤكد أو تنفي. وقد تسبق أو ترافق أو تعقب هذه الأطروحات سلسلة من الحجج، هي أيضا أفكار وقضايا لفظية. وعندما تتحرك عجلة التفكير الفلسفي الحواري والجدلي، وتتجسم في خطاب عقلي متماسك، يصبح من الصعب الإفصاح عن كل المضمرات والمقتضيات الحجاجية التي يوجهها المجادل أو المحاور سواء للآخرين أو لذاته. لسنا، في مجال الفلسفة، أمام بنيات وعلاقات رمزية، ولا أمام تداعيات تخييلية «فنتازية»، بل نحن أمام نسق من الأفكار والمعاني التي تأخذ برقاب بعضها البعض، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إنها أفكار ومعاني منسوجة نسجا عنكبوتيا لا تحدد فيه البدايات (كل كلام لا بداية له) ولا النهايات. كما لا يتحدد المفصوح عنه والمسكوت عنه وباقي «المناورات» التناصية إلا على سبيل الافتراض والاحتمال. ومع ذلك، فما من قارئ لنصوص الفلاسفة إلا ويتملكه شعور قوي إزاء ما تكتنفه هذه النصوص من إرادة عميقة في إشراك الآخر بخصوصيته أو كونيته كمنصت متفق أو كمحاور مخالف... وإذا لم يكن الأمر كذلك فلأجل من يستدل ويحاجج الفيلسوف؟ ولمن يضرب الأمثال ويتساءل؟ ولماذا يثبت وينفي، وينتقد ويرجح؟ ولماذا يستشهد ويلمح، ويحلل ويفسر؟.

ويكفي أن نعتبر كون الفلسفة تشكل النقيض السالب للعنف والإكراه ليتأكد لنا دور الحوار والجدل التحاوري، وما يتبع ذلك من نقاش وسجال لتحييد العنف وتحجيم أخطاره... ولعل هذا هو ما عناه أحد الفلاسفة عندما قال: «إن العنف هو مشكل بالنسبة للفلسفة (...) والنتيجة المفارقة هي، إذن، أن العنف لا معنى له إلا بالنسبة للفلسفة. هذه الأخيرة التي تعتبر رفضا للعنف (...)، فاللاعنف هو نقطة بداية للفلسفة وغايتها القصوى»[٦٠].

ولأجل تحقيق تلك الغاية النبيلة ليس هناك أنبل من وسيلة غير وسيلة خطاب المناقشة والحجاج والإقناع. كما يكفي أن نعتبر الفلسفة هي طريقة في طرح المشاكل أو الإشكالات طرحا جذريا ليتأكد لنا أن حل هذه الإشكالات أي تحليلها تحليلا عقليا، يقتضي التحاور والجدل بالمعنى الصريح للتحاور والجدل أو بالمعنى التصوري والإبداعي لهما. ألم يجعل أفلاطون من المحاورة وسيطا خطابيا لعرض آرائه الفلسفية؟!

ولكن يتعين علينا الإشارة إلى أن الجدل في «التفكير فلسفيا» أو «المواجهة» في الخطاب الفلسفي هي «مواجهة» حوارية تداولية لا «مواجهة» بلاغية أو برهانية. وهذا ما أثار انتباه أحد الباحثين المغاربة حينما قال: «لما كانت الفلسفة خطابا طبيعيا، فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي ولا هي هدتها إلى سبيل التوجيه إلى العمل. والحق أن الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية (...) لا تبغي إلى مسالك الحجاج بديلا»[٦١].

ونحن لا يهمنا أن تكون الفلسفة تداولية أو عملية تصب في مجرى القيم والأفعال، بل ما يهمنا هو معرفة رسوخ الاستدلال الحجاجي في الخطاب الفلسفي وقيامه على أرضية الحوار والجدل. ولاشك أن السمة الحجاجية في الخطاب، ذاك، تفضح نفسها بأمارات قابلة للتحليل والفهم سواء أكانت ذات المخاطب (الفيلسوف) ذاتا موحدة أم منشطرة. والتناص في الإنجازات الفلسفية النصية ممثل للتحاور ودال عليه، لأنه آلية حجاجية.

إن التناص هو طريقة حجاجية تستهدف إشراك الغير في تأليف النص مثلما تستهدف إرادة تحقيق التميز والأصالة. والتناص نفسه يأخذ عند «ديريدا» J.Derrida، مثلا، شكل تلقيم عندما «يقترح تصورا جديدا لتاريخ الفلسفة والنصوص التي تشطب تعارض المستمر والمنقطع، والتي ترتبط بالتصور الجديد للنص: نسيج تلقيمات، لعبة منفتحة / منغلقة. فالنص لا يملك أبا واحدا، جذرا واحدا»[٦٢]. ولاشك أن التلقيم المشار إليه هنا هو عبارة عن تناص مضمر أو صريح. والواقع، إنه ما كان لعملية التناص الصريح أو المضمر أن تحظى بأية قيمة لو لم تكن مظهرا من مظاهر التحاور والمحاجة. وهناك من يرى أن «المحاور يدمج في نصه نصوصا مغايرة سابقة، مماثلة أو مباينة(...) ليصطبغ نصه بصبغة المغايرة الصميمية»(٦٣).

إننا، إذن، أمام جدلية الأخذ والرفض.

وهكذا، يمكن القول إن ظاهرة التناص في النصوص الفلسفية هي ظاهرة تقدم لنا دليلا قويا على الترابط بين الفعالية الجدلية - الحوارية والفعالية الاستدلالية الحجاجية داخل النص الفلسفي، أي داخل الفلسفة وهي إنجاز ينجز بالفعل.

د- الحجاج الفلسفي والبلاغة: أية علاقة؟

لقد رأينا كيف أن الخطابة تلجأ إلى الحجاج لغرض الإقناع العقلي والعاطفي معا. فالحجاج البلاغي الذي يسم الخطابة، منذ أن وجدت إلى الآن، يعتبر إجراء خطابيا استراتيجيا إذا ما رام المتكلم التأثير في المخاطب (المتلقي) واستمالته لأخذ قرار ما، أو اتخاذ موقف معين، أو القيام بعمل ما. لذلك فالصيغ الأسلوبية والصور الاستعارية والبيانية تعتبر من العناصر ذات الأهمية القصوى في عملية المحاجة الخطابية.

أما في الفلسفة، كمعرفة أو كتفكير، فنجد التقاطع والتكامل بين البعد التحليلي (العقلي) والبعد الخطابي أمرا لاشك فيه. ومن البدهي أن تكون هناك، إذن، «خطابة» فلسفية، لأن أفكار الفيلسوف ومعانيه لا تعرض عارية من متطلباتها اللغوية والأسلوبية. لكن «الخطابة» الفلسفية وبلاغتها لا تروم استراتيجيا تحقيق آثار عاطفية مباشرة، أو توجيه سلوك المتلقي توجيها مباشرا وعمليا.

إن بلاغة الفلسفة تجد ما يسوغها في سعي هذه المعرفة أو التفكير إلى جعل المتلقي يتقبل «حقائقها» التي لا يتوفر الفيلسوف على وسيلة أخرى للتعبير عنها غير اللغة وطاقتها التواصلية والاستدلالية. وهناك من يرى أن الخطابة الفلسفية هي خطابة غير مباشرة، إذ لا يمكن عزل مضمونها عن صورها. فهي جزء لا يتجزأ من العمل الفلسفي ذاته.

وقد بين ج. غ. غرانجر - مثلا - أن الخطابة الفلسفية تقوم بـ «بنينة الأوضاع اللسانية» باستعمال الحوار والاستفهامات العرضية (...) لتنشيط التفكير[64]. وفي الوقت نفسه يلاحظ المفكر ذاته أن الخطابة الفلسفية تقوم ببنينة وحدات الدلالة بحيث تعيد استعمال مضامين اللغة المتداولة استعمالا فلسفيا يلائم وضعية المفاهيم باعتماد الصور التشبيهية والاستعارية...[65]. إلا أن بلاغة الفيلسوف لا تشبه بلاغة الخطيب إلا في ملامحها العامة، وليس في كيفية تدبيرها وفي مسوغاتها وغايتها. نقول هذا لتجنب كل مبالغة في إبراز مكانة البلاغة في الكتابة الفلسفية، خاصة عندما يفهم بعض الباحثين من «البلاغة الفلسفية» تلك الصور البلاغية المعتادة في الأداءات الأدبية والخطابية الصرفة[66].

هكذا، علينا أن نقر بأن الفيلسوف يشبه، ويستعير، ويصف، ويمثل... ليمفهم التصورات الأولية، وليستشكل القضايا، أو ليجعل استدلالاته الحجاجية تصدر عن العقل دون أن تتجاهل متطلبات التلقي.

وليس غريبا أن نجد الصور البلاغية وتحققاتها الأسلوبية تحظى بمنزلة مركزية في النصوص الحجاجية من النوع الإشهاري والصحافي والايديولوجي. وقد استلهمت بلاغة هذه الأجناس الخطابية بعض ملامح حجاجها من بلاغة الشعر والخطابة. وإذا كان هناك من فرق بين حجاج بلاغة الفلسفة وحجاج البلاغة كبلاغة، فإنه يكمن في كون حجاج بلاغة الفلسفة ليس مقصودا لذاته ولا اقتضاء دلاليا حتميا، بينما في حجاج بلاغة الشعر أو الخطابة، وما تأثر بهما من أجناس قولية، فهو حجاج يندرج ضمن صميم نسج دلالة ومحتوى هذه الأقوال والكتابات.

إنه فرق بين بلاغة كثيفة ولابد منها وبين بلاغة عرضية وثانوية. ففي النص الشعري، مثلا، نجد الحاجة إلى التخيل والتصوير تولد الحاجة إلى المجاز لأغراض دلالية، كما يشير إلى ذلك أحد الباحثين قائلا: «الاستعارة تعمق المعنى عبر محور الاستبدال، وهو اختيار شيء لوضعه في موضع شيء آخر، في حين أن الكناية تعمق المعنى عبر خط آخر هو المجاورة. وكلاهما، أي محور الاستبدال والمجاورة، يؤثر في البعد الدلالي للنص (الشعري)...»[٦٧].

وإذا ما صادفنا لدى بعض الفلاسفة ميلا متكررا إلى توظيف الطاقات الحجاجية البلاغية للتعبير عن أفكارهم، فهل يحق لنا القول إننا أمام مفارقة ملغزة؟ أي هل عقلانية ومعقولية التفلسف تتطلب نصب العداء التام لتسربات بلاغية وخطابية؟

إن الاعتقاد في وجود مفارقة من هذا القبيل ناتج ـ ربما ـ عن سوء إدراك وضع الحقيقة في الفلسفة أولا، ثم عن سوء سبر العلاقة بين الفلسفة والبرهان العقلي، وبين الفلسفة والحجاج البلاغي ثانيا. وإذا ما تأكد لنا ـ مثلما تنبه لذلك أحد الباحثين ـ أنه «لا يمكن التفكير في الاستعارة داخل الخطاب الفلسفي بوصفها محسنا بلاغيا، بل بوصفها مكونا داخليا من مكوناته(...) وربما كانت إحدى ركائزه»[٦٨]. فإن المسألة لا تتعلق بـ «توتر قلق» بين النزوع إلى التجريد والنزوع إلى التشخيص، بقدر ما يتعلق الأمر بالهوة الفاصلة، لدى جل الفلاسفة، بين التطلع إلى نموذج لمعرفة فلسفية خاصة وخالصة، لا تقبل سوى محددات واحدة (الحقيقة، العقل، البرهان...)، وبين واقع حال الأعمال الفلسفية المنجزة. هذه الأعمال التي لا تعدو أن تكون خطابات عقلية لفظية، لا تقوى على تجاوز إمكانات اللغة الطبيعية من حيث الدلالة والتعبير والتداول. وأمام هذه الحقيقة، يجد كل فيلسوف نفسه مجبرا على اقتسام ما يدور في ذهنه مع مخاطب منظور أو محتمل. وفي هذا الإطار، لم يكن ف. نيتشه F. Nietzsche بعيدا عن الرؤية الصائبة حينما قال: «كلما كانت الحقيقة التي تريد تعليمها أكثر تجريدا كلما وجب عليك أن تزينها لإغواء الحواس»[٦٩]. والحقيقة المقصودة هنا هي الحقيقة الفلسفية «المجردة». والتعليم الذي يمارسه صاحبها هو علاقة بين الأنا والآخر. أما التزيين المطلوب فهو تزيين عماده البلاغة وأساليب اللغة.

خامسا: «الاستدلال الحجاجي»، مفهوم ومنهجية

بقدر ما يصح القول بوجود «حجاج فلسفي» يصح القول أيضا بوجود «استدلال فلسفي» وحتى بوجود «استدلال حجاجي» فلسفي. لكن ما المقصود «بالاستدلال الحجاجي»؟ ولماذا هذه الصيغة التركيبية دون غيرها؟

إن مفهوم «الاستدلال الحجاجي» ـ إن صح اعتباره مفهوما ـ هو مركب أو مكون من قطبين: أحدهما هو «الاستدلال» وهو اسم معنى لكنه كلي. أما الثاني فهو «الحجاجي» وهو نعت يضمر مفهومي «الحجة» و«الحجاج». لكن مفهوم «الحجاجي» بياء النسبة المشددة فيه، هو ملحق على الاستدلال وصفة تخصيصية له أيضا. وإذا كان مفهوم الحجاج قد حظي، في الفقرات السابقة، بحظ وافر من إمعان النظر والإيضاح، فإن مفهوم الاستدلال لم نلامسه تلقائيا إلا عندما تناولنا الحجاج في الخطاب الفلسفي وعلاقاته بالبرهان والبلاغة، إلخ.

ووراء تعاملنا النظري الاستقصائي مع مفهوم «الاستدلال الحجاجي» ـ دون غيره ـ سبب رئيس: يتمثل في ملاءمته ومواءمته للتوظيف في مجال الفلسفة والتفلسف. وهذا التوظيف هو الذي أباح لنا الدمج بين كل من الاستدلال والخاصية الحجاجية دمجا نعرف مسبقا ما قد يثيره ذلك من اعتراضات، خاصة من طرف كل حريص على نقاوة مفاهيم المنطق الصوري.

ولتجنب كل التباس أو غموض محتمل يتعين علينا، إذن، القيام بالتوضيحات التالية:

١ - الجذر اللغوي - البياني للاستدلال

إن مفهوم الاستدلال عند العلماء والبلغاء العرب ـ عدا أهل المنطق والبرهان ـ كان يتم استقصاء القول فيه ضمن إطار علم البلاغة وعلم المعاني والبيان. معنى ذلك، إنهم قد ميزوا بين الاستدلال أو القياس المبنى على «الحد» (المنطقي)، وبين الاستدلال المبني على أسس بيانية (بلاغية ـ فقهية، نحوية، إلخ). والاستدلال البياني، إن صح التعبير، هو ما يشكل دليلا أو دلالة، بمعنى البينة والحجة، كمعايير يحصل بها التبيين أو إظهار الحق وصدق الخبر. وفي المنظور العربي اللغوي ـ البلاغي نجد مفهوم الاستدلال (المرادف للقياس أيضا) لا يخرج عن حضيرة التشبيه والوصف والاستعارة. ومن ثم، فهو ليس عملية عقلية استنباطية محضة، بل عملية «خطابية» يتم بموجبها اتخاذ علامة مادية أو معنوية وجعلها شاهدا ومثالا على شيء، أو صفة من صفاته. لذلك قد لا يخرج الاستدلال عن دائرة التشبيه والاستعارة، وبشكل أعم عن دائرة المجاز.

تلك الاستعارة التي عرفها عبد القاهر الجرجاني بقوله: «... إنها دلالة على حكم يثبت للفظ وهو نقله على الأصل اللغوي وإجراؤه على ما لم يوضع له، ثم إن هذا النقل يكون في الغالب من شبه بين

ما نقل إليه وما نقل عنه»[٧٠]. وإذا كان هذا هو فهم «الجرجاني» للاستعارة وللحقيقة الاستعارية، فإن الاستدلال سيكون، تبعا لذلك، هو اعتبار كلمات أو عبارات (ذات معاني استعارية اسميا أو تشبيها) دالة أو دليلا على معاني أخرى غير المعاني الظاهرة (الحقيقية). وعند «الجرجاني» مثال ضربه لنا في هذا السياق يكمن في تلك «الهيئة التي يستدل بها على الأجناس كزي الملوك وزي السوقة. فكما لو خلعت عن الرجل أثواب السوقة ونفيت عنه كل شيء يختص بالسوقة وألبسته زي الملوك فأبديته للناس في صورة الملوك حتى يتوهموه ملكا وحتى لا يصلوا إلى معرفة حاله إلا باختبار واستدلال من غير الظاهر كنت قد عرته هيئة الملك وزيه على الحقيقة...»[٧١].

وما نستخلصه من هذا المثال، إذن، وهو تطابق الصفة (الزي) الظاهرية مع الاستدلال الاستعاري، علما بأن «الجرجاني» كان يفكر في البلاغة والنظم وفي ذهنه القرآن وأشعار العرب أي بيانهم. ومن منظور أهل البيان، دائما، اعتبر القياس الذي هو من الصور الأساسية للاستدلال، إلى جانب الخبر، من الوسائل التي يتوسلها العقل والبيان معا لإدراك حقائق الأمور في ظاهرها وباطنها. وإذا كان الاستدلال البياني هو نوع من «معرفة الغائب بالشاهد»، فهو أيضا إحدى طرق التصديق واليقين إلى جانب الخبر. وقد استقصى الباحث محمد عابد الجابري علاقة القياس بالبيان عند اسحاق بن وهب فتبين له أن العقل والبيان متكاملان عند هذا الأخير. وذلك من خلال أربعة وجوه هي: بيان الاعتبار، وبيان الاعتقاد، وبيان العبارة، وبيان الكتاب. هكذا، فعندما نكون بصدد معرفة باطن الأشياء، وتكون الحواس قاصرة على مدنا بتلك المعرفة، وتكون العقول غير متفقة، فإن حاجتنا ستكون كبيرة «إلى أن يستدل عليه بضروب من الاستدلال ويعتبر بوجوه المقاييس والأشكال. والطريق إلى علم باطن الأشياء في ذاتها والوقوف على أحكامها ومعانيها من جنسين: القياس والخبر»[٧٢]. إن هذه المعاني التي يتحدث عنها ابن وهب ويجعل من القياس سبيلا عقليا ـ بيانيا إليها هي التي قعدها وأرسى منطقها محمد بن علي السكاكي، ثم ألحق بها الاستدلال وجعله مكملا لعلم المعنى والبيان.

إن «السكاكي» حتى وإن تناول الاستدلال تناولا جافا ـ عكس «الجرجاني» مثلا ـ فقد اجتثه من صرح المنطق الصوري وجعله ضابطا للجمل الخبرية. وعلى هذا الأساس، صار الاستدلال، مع هذا العلامة، مرادفا للإشارة إلى الجملة الواحدة، خاصة الجملة الخبرية والتي تكون بمثابة حجة واستدلال ودليل، علما بأن المصطلحات الموظفة لدى «السكاكي» هي مصطلحات منطقية لا نحوية، كالحد، والاستدلال والدليل، والحكم، والاستقراء، والاستلزام، إلخ. وبدلا من الحديث عن مقدمات الاستدلال أو قضاياه، نجد الحديث يدور حول جمل خبرية أو شرطية مثبتة أو منفية، كلية أو بعضية، مطلقة أو مقيدة، إلخ. وكل هذا يؤكده قول «السكاكي» التالي: «من تكملة علم المعاني في الاستدلال، وهو إكساب الخبر للمبتدأ، أو نفيه عنه، بواسطة تركيب جمل، تنبيه على ما عليه أصحاب هذا النوع من إياه أن يسموا الجملة الواحدة حجة واستدلالا...»[٧٣].

ونلاحظ، في ضوء ما سبق، كيف وظف مفهوم الاستدلال توظيفا عقليا، لكنه في أرضية معنوية استعارية أو معنوية تركيبية. وبذلك صار حجة ودلالة عقلية - بيانية. فالبحث عن طرق التدليل على الحقيقة المجازية أو على صدق تلازم المعاني ووضوحها في ظل قواعد معينة، هو ما جعل مفهوم الاستدلال، ذاك، لا يخرج عن دائرته اللسانية - النحوية. ولاشك أن وراء كل ذلك إشكالية العلاقة بين المنطق والنحو، وبين الفكر واللغة. ونحن بدورنا لا نعدم رسوخ مفهوم الاستدلال على أرضية اللغة الطبيعية ودلالتها. وهذا لا يعني عدم انجذاب هذا المفهوم نحو المنطق وصوره.

٢- الجذر العقلي - المنطقي للاستدلال

لقد جرت العادة أن يحصر مفهوم الاستدلال أو الاستدلالات في مجال المنطق، خاصة المنطق الصوري الذي أرسى «أرسطو» قواعده في «تحليلاته» الأولى والثانية.

فالاستدلال عند «أرسطو» هو تفكير عقلي بواسطته يتم إنتاج العلم. ولكن هذا الاستدلال لا ينطلق من الفراغ، بل من معارف سابقة أهمها المبادئ والتعريفات أو حتى مسلمات شائعة. وبهذا الصدد اهتم «أرسطو» بأكثر صور الاستدلال أهمية وهي الصور القياسية. ومن ثم، يصح الحديث عن الاستدلال القياسي الذي يعرف عند «أرسطو» بأنه «قول مؤلف من أقوال إذا سلم بها لزم عنها بالضرورة قول آخر».

وبالإضافة إلى الاستدلال القياسي، هناك أيضا الاستدلال الاستقرائي (التام والناقص). وعموما، يمكن القول إن العلاقة وطيدة جدا بين الاستدلال والقياس والاستقراء. هكذا يقول محمد عابد الجابري:

«والفعل العقلي الذي ينتج «العلم» بالاستناد إلى معارف سابقة هو الاستدلال Raisonnement. وعلى الرغم من أن الاستقراء نوع من أنواع الاستدلال فإن الاستدلال الأمثل عند «أرسطو» هو السلوجسموس أي القياس الجامع»[٧١].

وكنموذج عن سلوجسموس أرسطي مايلي:

كل البشر فانون

كل الإغريق بشر

إذن كل الإغريق فانون

فما نلاحظه - في هذا المثال - هو أن الاستدلال قد تشكل من مقدمتين (الثانية مستنبطة من الأولى)، ثم من نتيجة لازمة وضرورية، إلا أن أحد المناطقة المعاصرين وهو جان لوكاسييفيش J. an Lukasiewicz يرى أن هذا النمط من الاستدلال ليس أرسطيا حقيقيا. ويقول ج. لوكاسييفيش بهذا الصدد: «إن «أرسطو» لم يقم أبدا بصياغة استدلالاته العقلية في

صورة استنباطات، ولكن دائما في شكل تضمنات (اقتضاءات) يسبقها تلازم المقدمات وترابطها. وتأتي النتيجة حصيلة لذلك»[٧٥]. فهل العلاقة بين قضايا (مقدمات) الاستدلال هي علاقة استنباطية أم تضمنية؟

إن وراء هذا التساؤل مشكل علاقة مادة الاستدلال (المعنى والدلالة) بصورة (التلازم الصوري المحض). لذلك نجد أحد الإبستيمولوجيين الغربيين المعاصرين، القريب من الفلسفة التحليلية، وهو ج.غ. غرانجر G.G. Granger، يحاول أن يفند تفسير جان لوكا سييفيش لقياس «أرسطو» الذي اعتبره تضمنيا على طراز العلاقة: (Petq)—▷r، لأنه لكي تكون العلاقات استنباطية في قياس «أرسطو» يجب أن تكون مقدماته صادقة لا محتملة الصدق، وقابلة للتمييز الكمي (الصوري حقا). ويعترض ج.غ. غرانجر على هذا الرأي بقوله: «بالنسبة لطابع الضرورة في الرابطة القياسية ذاتها (الضرورة الاستدلالية انطلاقا من مقدمات)، فإنها تظهر حينما يكون كل نموذج للمقدمات هو أيضا نموذج للنتيجة. وهنا، لا مجال لافتراض كونية المقدمات ولا اتسامها بالضرورة»[٧٦]. إن جان لوكاسييفيش لم يكترث باشتراطات الاستدلال الأرسطي المتمثلة في مبادئ العقل (خاصة مبدأ عدم التناقض، والهوية، والثالث المرفوع)، ثم في التعريفات، وقيام العلم على البحث في الماهية والوجود مما هو موجود، إلخ. وعدم الاكتراث بكل ذلك هو الذي قاد ج. لوكاسييفيش إلى إصدار الحكم التالي: «إن «أرسطو» وأتباع الأرسطية لم يكونوا صورانيين Formalistes. وقد سبق لنا أن سجلنا أن صياغة «أرسطو» لأطروحاته لم تظهر بمظهر الصدق الدقيق. والحالة المعبرة بقوة عن عدم هذا الصدق، هي الانفصام البنيوي بين الصور المجردة والصور العينية لقياسه»[٧٧].

وعندما نتأمل الجدل الذي أثاره استدلال «أرسطو»، وهو جدل مازال مستمرا، سنرى كيف يجوز جذب هذا المفهوم إلى المنطق وحتى إلى الجبر والحساب، مثلما يجوز أيضا جذبه إلى حقول البلاغة والدلالة أي إلى فضاء اللغة الطبيعية.

٣- الاستدلال الفلسفي، استدلال حجاجي إقناعي

إن ماهو حجاجي يحيلنا مباشرة إلى الحجة والحجاج. والحجة ليست استدلالا أو قياسا بالمعنى المنطقي الدقيق لهذين المفهومين[٧٨]. فالحجاج، كما رأينا، هو شديد الصلة بـ «الخطاب»، و«البلاغة»، و«الجدل التحاوري»... أما غاية الفعل الحجاجي فهي ليست «الصدق الدقيق» ولا «البرهنة القاطعة»، وإنما هي الإفحام والإقناع. ومن ثم ارتباط هذا الفعل بالمتلقي وبالآخر. فالحجاج، في تفكير ما، لا يمكن أن يستغني عن المناقشة والجدل. كما أن كلا من المناقشة والجدل لا يستغنيان عن معارف وموارد فكرية سابقة. لذلك، قد

لا يصلح الحجاج لإنتاج العلم (القوانين) ولا لإثبات نتائج يقينية (بالمعنى الرياضي مثلا): إن الحجاج يسوغ ويدعم ويظهر، وصلاحيته مقيدة بقيود الاحتمال والنسبية.

هكذا، فالفعل الحجاجي، على الرغم من محاولة البعض القيام بتنظيم خطاطاته الممكنة، هو متأثر حتما بكل ما يحتويه «الخطاب الملفوظ» من طاقات مجازية وإضمارية وتواصلية... وبالتالي تداولية.

أما علاقة الفلسفة بالحجاج فقد فصلنا فيها الحديث سابقا، وقد وصلنا إلى نتيجة ثابتة وهي أن الفلسفة بنصوصها ومتونها لم تتفلت من الممارسة الحجاجية إطلاقا. وإذا كانت هذه النتيجة تكاد تكون بديهية، فإن ذلك لا يجب أن يشكل مبررا لاستخلاصات قد تكون مغلوطة. بعبارة أخرى، فالممارسة الحجاجية في الفلسفة تمليها الحاجة إلى اقتسام الحقيقة وصرامة معقولية التفكير وليس الحاجة إلى اقتسام قناعة أو اعتقاد. وليست غاية الفلسفة التأثير في العواطف والمشاعر، ولا الحث على الفعل المباشر. ذلك الفعل السابح في تناقضات اليومي التي لا تنتهي... لقد سبق لبليز باسكال B. Pascal أن تحدث عن فن الإقناع واعتبره مرتبطا باستعداد الأشخاص وبوضع الأشياء. كما لاحظ أن النفس تتلقى الآراء على طريقتين أساسيتين، هما الإدراك والإرادة[٧٩]. وإذا ما أسقطنا هذا الرأي في فن الإقناع على الإقناع الفلسفي وحجاجه فسيكون إسقاطا غير ملائم. ذلك أن الحجاج الفلسفي له قيمته الخاصة: تتجلى في كون عملياته «تتوخى إفحام كل عقل مهيئ للتفكير العقلاني. ومن ثم فالطريقة الفلسفية ليس هدفها هو التأثير في الأشخاص، بل منح الأفكار قوتها الإفحامية»[٨٠].

وفي ضوء ما سبق، نعتقد أن العمليات الحجاجية في أي خطاب فلسفي، حتى ولو كان خاضعا لصرامة منطقية ـ استدلالية (على الطريقة السبينو زاوية)، هي عمليات تأتي لسد ثغرات عرض تلك الصرامة، أو تدعمها، أو تتدارك عجزها الإقناعي... كما أن العمليات الاستدلالية في خطاب فلسفي خاضع لتضخم بلاغي ـ حجاجي (على الطريقة النيتشوية، مثلا) هي عمليات جاءت لتضفي طابع الصرامة العقلية والمنطقية عليه ولتسد ثغرات ذلك التضخم وتعقلنه.

فالأساس في الفلسفة، إذن، هو العقل واستدلالاته. ولما كانت تلك الاستدلالات هي لفظية أولا (وليست رمزية ولا صورية بحتة)، ولما كانت مادتها هي المفاهيم والإشكالات والمواقف الفكرية، ولما كان المتلقي يأخذ بالحسبان، فإنه من الطبيعي أن تكون استدلالات حجاجية في سياق خاص.

٤ - الاستدلال الفلسفي، مفهوم ومنهجية

لقد اتضح لنا الآن لماذا وقع اختيارنا على مفهوم «الاستدلال الحجاجي» دون ما هو قريب منه من مفاهيم مثل: «البنية الحجاجية» أو «البنية المنطقية» أو «المسار الحجاجي» أو

«الأسلوب البرهاني الحجاجي»... و على الرغم مما قد يبدو من اختلاف بين عمليتين عقليتين وخطابيتين مشمولتين في «الاستدلال الحجاجي»، فإنه اختلاف سرعان ما يفقد قوته عندما يتعلق الأمر بالفلسفة، وعندما يباشر في سياق فكري محدد ومشخص. وهذا السياق ينطوي على عمليات وشروط أخرى جوهرية تستدعي ذلك الاستدلال ويستدعيها، أهمها: المفهمة والتساؤل على الطريقة الفلسفية.

إن قصدنا مما قمنا به، ومما سنقوم به لاحقا، ليس هو البحث في موضوع الاستدلال الحجاجي بحثا نظريا صرفا، وإنما هو استقصاء خلفيات هذا المفهوم وعلاقاته من نافذة أبعاده المتعددة. وهذه الخطوة نريدها جسرا ومعبرا نحو توظيف المفهوم نفسه في حقله التفلسفي ـ الأمبريقي. هكذا، يصبح الاستدلال الحجاجي ـ فلسفيا ـ هو أكثر من مفهوم ينصب على موضوع ملموس أو مجرد محدد الخصائص. إنه يصبح بالأحرى طريقة ومنهجية عامة ومرنة.

وعلى هذا الأساس، تستعمل الاستدلال الحجاجي في الفلسفة وخطابها بالمعنى التالي: تلك المنهجية أو الطريقة العقلية التي يسلكها الفيلسوف أو المتفلسف لأجل إرساء «حقيقته» في صورة إثبات أو نفي أطروحة أو قضية ما، أو كيفية من كيفيات معالجتها. وما يقتضيه ذلك من مختلف العمليات العقلية ـ المنطقية، المتعارف عليها من جهة، ثم تبرير تلك «الحقيقة» تبريرا حجاجيا. وما يقتضيه ذلك من مختلف الأساليب الإقناعية ـ الإفحامية الملائمة للخطاب الفلسفي عموما من جهة ثانية. والواقع، إن الاستدلال Raisonnement والحجاج Argumentation يلتقيان ويتقاطعان تكامليا في الفلسفة ـ إنتاجا وتعليما ـ ضمن مدار واحد. ومركز هذا المدار هو عرض الحقيقة العقلية ـ اللفظية عرضا استدلاليا متماسكا تواكبه إجراءات حجاجية معروضة في وشاج مع إنجازات لسانية وبلاغية وتداولية وغيرها.

سادسا: تجليات ومسوغات الاستدلال الحجاجي في الفلسفة

إن الفلسفة التي تشكلت وتجسدت في خطاب لفظي خاص سرعان ما تحولت إلى إرث معرفي وفكري تناقلته الأجيال. وقد شاعت وعلمت باعتبارها استعمالا خاصا للمفاهيم، واستعمالا خاصا للغة، وكذلك طرحا خاصا للمشكلات، ثم، بالطبع، باعتبارها استعمالا خاصا للبرهان، أو بعبارة أدق للاستدلال الحجاجي. وعلى الرغم من تنوع مظاهر القول الفلسفي وشيوعه، فإن الأداء الكتابي لهذا القول (نصوص وأعمال، مذاهب وأنساق) سيظل هو المجال الأنسب لمعاينة كيفيات اشتغال الحجاج بطريقة فلسفية.

ومن المسلم به أن الظاهرة الحجاجية في الكتابة الفلسفية لها ما يسوغها من البواعث والغايات، ولها ما يتيحها من شروط الوجود والرسوخ. وإذا كنا نعرف أن هناك عدة محاولات ميتا ـ فلسفية قد سعت إلى مقاربة تلك الظاهرة الحجاجية، فإن هذه المحاولات ما فتئت أن تحولت إلى عطاءات شبه فلسفية بدورها. ومن هذا المنطلق بالذات، تبقى كل نمذجة للاستدلال الحجاجي الفلسفي هي أقرب إلى مجموعة فرضيات للفهم والقراءة، منها إلى إجراء منهجي دقيق وصارم. وعليه، فمن السابق لأوانه الحديث الآن عن وجود ما يمكن نعته بـ «نظرية الحجاج الفلسفي».

ونحن، في هذا المضمار، ملزمون بمراعاة تباين المقاربات التي اتخذت من ظاهرة الحجاج الفلسفي موضوعا لها، حتى ندرك حدود كل مقاربة على حدة، وآثارها على تعليم وتعلم الفلسفة، مثلا. فعلى سبيل المقارنة، نجد هناك من يربط وجود الحجاج الفلسفي ـ في حمولته التحليلية والبلاغية ـ بسيرورة ترابط المفاهيم الفلسفية وتماسكها لإضفاء الدلالة والمعنى على المعيش أو على جزء منه (ج. غ. غرانجر، ١٩٨٨). وهناك من يبرر وجود ذلك الحجاج بضرورة المعالجة العقلية (اللارمزية) للمشاكل والمساءلات المتأصلة في وجود الإنسان.. هذه المشاكل والمساءلات التي لا تحتمل أجوبة يقينية ونهائية إطلاقا (م.. مايير، ١٩٨٦). كما أن هناك من يبرر وجود نفس الحجاج بالحاجة إلى إضفاء الصلاحية والتصديق على الأطروحات الفلسفية، بغض النظر عن نوعية هذه الأطروحات ومضامينها (ف. كوسيطا، ١٩٨٩).

هذا، وإذا كان أ. ديكرو، ومعه لسانيون آخرون، يربطون الفعالية الحجاجية بمصدرها، أي بالذات المتكلمة، فإن هذا اللساني لا يحصر الحجاج في الاستدلال العقلي وحده بل يعممه على شتى العناصر التي يستعملها المتخاطبون للتأثير على بعضهم البعض بطريقة صريحة أو مضمرة. ومع ذلك، فإن أي صوغ للبنيات الفوقية الخاصة بالحجاج الفلسفي في شكل جداول وسلاليم عامة، وعلى قاعدة لسانية فقط هو أمر سيكون، من الناحية التطبيقية، مفقرا ومعقّما لباقي أبعاد وقيم النص الفلسفي المحددة لذلك الحجاج.

والسمة المعقدة والمتعددة الأبعاد للنصوص الفلسفية المبثوثة في الأنساق الفلسفية لا تمنعنا من القول إن هذه النصوص قد شكلت مبدئيا بواسطة لغة متمفصلة. كما أن معقوليتها هي معقولية خطابية، لأنها صادرة عن ذات متكلمة مثلما يحدث ذلك في باقي أجناس النصوص المشابهة.

إلا أن الأداءات الفلسفية ـ الكتابية خاصة ـ قد اختارت وكرست استراتيجيات فكرية عقلية استدلالية أكثر منها جمالية أو أشعورية. ومن ثم، لا غرابة أن نلقى الحجاج الفلسفي مثل اللغة الفلسفية مدارا لتقاطع استدلال العقل مع حجاج التلفظ والتخاطب بوجه عام. ولا أدل على ذلك من أن القضايا في الفلسفة هي أفكار ومعاني، والمقدمات أو النتائج هي أطروحات ومواقف في صيغة أفكار وأحكام مسبوكة في جمل ووحدات لفظية. كما أن الحجج والدلائل

هي بدورها أقوال ملقمة وأفكار مفسرة... مثلما أن الروابط بين الأفكار أو بين الحجج وموضوعاتها هي روابط لسانية لها وجه «منطقي» وعقلي.

وتبعا لذلك كله، علينا أن نقر بأننا أمام حجاج «برهاني» مجازا لا حقيقة، وأننا أمام أفعال لسانية تركيبية وتداولية ذات وظيفة حجاجية فعلا، إلا أنها خضعت للمسة الفيلسوف ولشيطان عطائه.

ففي النصوص الفلسفية تلتحم الأطروحات والأحكام بشتى أنواع الاستنتاجات والاستقراءات، وبباقي الاستدلالات الحجاجية على قاعدة تدابير لسانية وأسلوبية. وهذا التلاحم الطبيعي هو الذي حدا بفريديريك كوسيطا إلى القول: «في النشاط الفلسفي هناك امتزاج بين الأطروحات وبين عمليات التدليل (الحجاج) عليها»[٨١]. وإذا كانت كل عملية استدلالية داخل نظام وترتيب الحجج تخفي وراءها توحد الأفكار والمعاني مع فعالية الخطاب واللغة، فإن ما يجعل الاستدلال الحجاجي ذا ماهية فلسفية يكمن في مكان آخر.

إن الاستدلال فلسفيا بالحجج هو إجراء لا يشكل سوى وجه واحد من وجوه الخطاب الفلسفي المأخوذ بمعنى المعرفة والتفكير الفلسفيين. فالماهية الفلسفية للاستدلال الحجاجي مستمدة ـ تفاعليا وعضويا ـ من طريقة خاصة في إبداع المفاهيم أو إعادة استعمالها، وطريقة خاصة في المساءلة كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ويتم كل ذلك في ظل سياق ومرجعية متسمة بالتجانس والتماثل الذي لا يعدم الاختلاف والتنوع حينما يتعدد الفلاسفة في الفترة نفسها أو مع توالي الحقب التاريخية.

وفي ضوء ما سبق ذكره، فإن كل مقاربة للحجاج الفلسفي، ولو لأغراض قرائية، بمعزل عن تقدير ومراعاة تفاعلاته وعلاقاته ستظل مقاربة تائهة، بل ومغلوطة. وستكون النتيجة أسوأ إذا ما تحولت تلك المقاربة إلى تلمسات تطبيقية تزعم صوغ «براديغم» محيط بكل أسرار الاستدلال الحجاجي الفلسفي.

والواقع، إن هناك مشاكل كبرى تطرح، خاصة على مستوى القراءات التطبيقية، بصدد استكشاف مظاهر وخصائص الاستدلال والحجاج في أجزاء ومقاطع فلسفية منسوبة لصاحبها. وربما إن أقصى ما يمكن جنيه من هذه القراءات هو تنويع وتخصيب أنماط الفهم والتأويل لا للأنساق الفلسفية وأعمالها المطولة بل للحظات من لحظات نسج بعض نصوصها. والجهد الذي يبذل لتحليل أحوال الاستدلال الحجاجي، في عمل فلسفي ما، لن يتعدى عتبة التقديرات والحدوس الذكية. وعلى هذا الأساس، لا حاجة إلى ادعاء خضوع ذلك الجهد لقواعد ومبادئ ومسالك منهجية دقيقة جدا.

إلا أن ما قلناه آنفا لا يقبل أن يشكل ذريعة لترك عملية الكشف عن اشتغال الاستدلال الحجاجي الفلسفي، داخل نصوص معينة، لفرضيات وتداعيات متهافتة. فما أحوجنا، هنا،

إلى اتخاذ بعض الاحتياطات اللازمة، واستثمار بعض التوجهات المعينة على ذلك الكشف. وانسجاما مع ذلك، يجدر بنا التنبيه إلى أنه، في مجال الفلسفة بالذات، يحتاج القارئ أو المحلل إلى الفصل، داخل النصوص المقطعية أو الطويلة، بين ما يشكل موضوع الاستدلال الحجاجي وما يشكل أساليب وعتاد هذا الاستدلال. وبالإجمال، فكثيرا ما نلحظ أن ذلك الموضوع يتشكل من أطروحات ومواقف مفهومية أو منظورية، مثلما قد يتشكل من أساليب حجاجية مرجعية... ومن الناحية الإجرائية يضم الحجاج الفلسفي موضوعه (مادته) ووسائله،خاصة عندما يأخذ ذلك الحجاج صورة الترجيح والتسويغ العقليين. وذلك لا يعني أن كل ما يقال في تلك النصوص لابد أن يخضع للشرعنة والتدليل. فهناك منطوقات ومقاطع نصية عديدة متروكة من دون تدليل صريح وبارز لأسباب قد تعود لأغراض التخاطب، وقد تعود لعادات أسلوبية تخص شخصية المتكلم.

هكذا، فإن السمة الإضمارية والضمنية المرافقة لكل قول أو نص نسج باللغة هي السمة نفسها التي تطبع عمليات الاستدلال الحجاجي في الإنجازات الفلسفية. إذ لا تتكشف تلك العمليات ولواحقها بكل شفافية إلا بكيفية نسبية بعد أنشطة الفهم والصياغة البعدية. ومن هنا، ربما سيكون من المفيد، منهجيا، تركيز الجهود على الاستراتيجية الإجمالية لتلك العمليات لتجنب مزالق القراءات اللسانية والبلاغية لظواهر النص الفلسفي(٨٢).

وسيكون من المفيد أيضا تجنب إغراء كل صياغة خطابية ونمطية لتجليات الاستدلال الحجاجي الفلسفي، طالما أن استراتيجيات وأساليب إضفاء التصديق غير متطابقة ولا متماثلة في جميع الأداءات الفلسفية. لكن من الخطأ الاعتقاد بأن هناك فلاسفة قد دأبوا على نهج تفكير الاستدلال العقلي بينما آخرون دأبوا على نهج تفكير استعاري (بلاغي). إن مثل هذا الاعتقاد لا يبرره سوى وهم الإقرار بوجود فلسفة برهانية وأخرى أدبية بلاغية.

ومثل هذا الاتجاه هو الذي نلمسه عند القائل: «هناك عدد من النصوص الفلسفية لا تلجأ إلى الاستدلال العقلي ولا إلى العرض النسقي. ولكنها تستعمل الأشكال الشذراتية (الحكمية) التجزيئية. ويحركها منطق ضمير المتكلم ومنطق ذو طبيعة استعارية»(٨٣). فهل معنى هذا أن «اسبينوزا» أو «ارسطو» هما أكثر إخلاصا لروح الفلسفة من «نيتشه»؟ أبدا. إن طريقة التبرير والاستدلال العقلي تتوقف في جزء كبير منها على اختيارات المتكلم وعلاقته بالمتلقي والمخاطب وحتى على منظوره الخاص للتفلسف، مما يتطلب استبعاد كل مفاضلة أو تميز معياري في هذا المجال.

ليس المهم أن يكون حجاج الفيلسوف صاخبا (ماركس...)، أو محسوب الخطوات (اسبينوزا...)، أو حتى تعبيريا (نيتشه...)، إنما المهم هو عمق النظر وأصالته على مستوى المفهمة وإبداء المواقف، أي ما يحدد ذلك الحجاج.

بقي أن نشير إلى أن الاستدلال الحجاجي في الفلسفة يأخذ هذه التسمية من الحقل الفكري والمعرفي الذي تخصّب فيه وليس من مدونة تدون أصناف الحجاج. هكذا، يتعين علينا تجنب الفصل بين نصوص «برهانية» وأخرى حجاجية، وبخاصة أن البرهان في الفلسفة كما بينا ذلك، سابقا، هو برهان مجازي واستعاري فحسب. وليس من الصائب اعتبار نصوصا لاسبينوزا أو لعقلانيين آخرين استلهموا البرهان الرياضي هي نصوص برهانية بالمعنى القاطع والصارم الشامل لمفهوم البرهان.

والحال، إن سيادة التماسك والاتساق المفاهمي والاستنباط (اللفظي) الصريح، واستبعاد الاستطرادات التناصية أو البلاغية، ليس دليلا كافيا على أننا أمام نصوص برهانية وغير حجاجية. كما أن وجود نصوص فلاسفة آخرين استلهموا أو أبدعوا التعبير البلاغي والاستعاري ليس دليلا هو الآخر على أنها نصوص حجاجية بحتة.

وما يمكن التأكيد عليه هو أن هناك، في العمل الفلسفي، شيئا ما، يراد تبريره والاستدلال عليه، أي الاستدلال على صدقه ومعقوليته. وهناك بالموازاة مع ذلك وسائل وعمليات لا محيد عنها لتفعيل ونجاح ذلك التبرير بهدف الإفحام والإقناع معا. أما الكشف عن المضمون الحجاجي لتلك الوسائل والعمليات فهي مهمة القراءة المجرية والتأويل المنتج.

ومن الصعب جدا إخضاع تلك المهمة الكشفية لتنميط مفترض أو لقاعدة مطلقة. ويبدو أن أكبر عائق أمام هذا النزوع المحتمل هو خصوصية الأنساق الثقافية، وتعدد وتنوع النصوص والإنتاجات الحجاجية ذاتها. وبالإضافة إلى ذلك، هناك عائق آخر يتمثل في عدم تطابق وتماثل استعمال الروابط والمشيرات المنطقية أو الحجاجية، والتي تنظم أجزاء الكلام وعلاقات الجمل والمنطوقات على صعيد اللغات المعروفة دوليا، أو على الأقل على صعيد تلك اللغات القادرة، فعلا، على احتضان خطاب الفلسفة.

1- يجد الحجاج جذوره وخصائصه في كل أنماط الخطاب والخطابة، وما تشتمل عليه من جدل وتبرير وإقناع... أما «نظرية الحجاج» فإنها تجد إرهاصاتها التنظيرية الأولى عند الفيلسوف «أرسطو» في كتابه: «الريطوريقا»، وستشهد هذه النظرية انبعاثا جديدا مع الباحثين: ش. بريلمان Ch.perelman، وأولبرايت تيتيكا O.Tytekka في مؤلفات لهما فردية أو ثنائية مثل: «مبحث الحجاج»، «البلاغة والفلسفة»، «حقل الحجاج»، «الإمبراطورية الحجاجية: بلاغة الحجاج»، وفي الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية، عموما، سيحظى موضوع الحجاج بمكانة مهمة جدا.

2- معجم «لسان العرب» لابن منظور الإفريقي المصري، مادة «حجج»، دار صادر، بيروت ١٩٩٧، ص ٢٢٨.

3- Le grand Robert: Dictionnaire de la langue francaise. T. 1 Paris 1989, P: 535.

4- Meyer (Michel): Logique, langage et Argumentation. Hachette Université, 2ème Edition. Paris, 1982, P: 136.

5- إن اعتقادنا الراسخ في حاجة الممارسة، ومقتضياتها الإجرائية، إلى الأفق النظري، ثم حاجة هذا الأخير بدوره لتلك الممارسة، هو الذي كان وراء القيام بهذا الاستقصاء، فالمعالجة النظرية للحجاج وللاستدلال الحجاجي ليست مقصودة لذاتها، كما أنها وإن كانت تدور في فضاء إشكالات قائمة فهي لا تروم إثبات أو نفي فرضيات محددة، فما نتوخاه هو، بالأحرى، ربط الجسور الطبيعية والضرورية بين عناصر الحجاج النظرية وعناصره الفلسفية الإجرائية.

6- إن المسألة تتعلق بتصنيفات تقوم على أساس الصفات الغالبة على كل خطاب متجسد في نص ما (بالمعنى العام للنص)، وليس بحدود فاصلة فصلا مطلقا بين أجناس الخطاب النصي، هكذا نجد ج.ب. برونكار Jean Paul Bronckart، مثلا، يحدد أنماط الخطاب في أربعة هي: السردية، الحكائية، التفاعلية - الحوارية، ثم النظرية، وينبني هذا التصنيف على أسس لسانية داخلية، وإذا كانت النصوص التفاعلية - الحوارية وكذلك النظرية هي الأكثر احتضانا للحجاج، فإن أشكال النصوص الأخرى لا تخلو تماما من خصائص حجاجية، وبالمثل، فإن النصوص الحجاجية بدورها، لا تنعدم فيها كلية بعض عناصر الإخبار أو السرد...

بالنسبة للتصنيف الذي قدمه ج.ب. برونكار لأنماط الخطاب ولأجناس النص انظر:

J.P. Bronckart: Langage et représentation in "Sciences Humaines" N°21. Hors série Juin - Juillet 1998. Auxairre, PP: 20-23.

7- أرمنكو (فرانسواز): المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي (د. ت.)، ص ١١.

8- أرمنكو (فرانسواز) نفس المرجع، ص٦٢.

9- نفس المرجع، ص ٦٥.

10- نفس المرجع، ص ٨٥.

11- طه (عبدالرحمن): في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ٥١.

12- Cossuta (Frediric): Eléments pour la lécture des textes philosophiques. Bordas. Paris 1989, PP: 187 - 188.

انظر كذلك أرمنكو (فرانسواز)، المرجع السابق، ص ٥٤، حيث نجد «المبادئ الحوارية» عند «كرايس» Grice قد صيغت في صيغة حكم يعبر عنها بأفعال الأمر: اجعلوا خطابكم... لا تقل ما تعتقد... كن دقيقا، كن واضحا... إلخ.

الهوامش والمراجع

13- Benveniste (Emile): Problèmes de linguistique générale, 2. Editions Gallimard. Paris 1974, PP: 81 - 82.

14- Ibid. P: 85.

15- Auricchio (Angnes) et Alliés: La Polyphonie des discours argumentatifs in Pratiques (Rvue) N°73. Mars 1992. Metz, PP: 7 - 40.

16- Ducrot (Oswald): Les échelles argumentatives. Editions de Minuit. Paris, 1989. P: 8.

17- Ibid, P: 10.

18- Ibid, P: 11.

19- Ibid, P: 12.

20- Ibid, P: 18.

21- Ibid, P: 82.

23- من بين أبرز الأساليب الحجاجية التي حددها ج.ج. روبريو J.J Robrieux هناك: التحديد الموجه، التعريف المركز والشعار، التماثل الخادع، التمييز الدقيق، التضاد، تحصيل الحاصل، التجزيء، الحجة المضادة، حجة المتلازمات، الحجة الامبريقية، إلخ. انظر بهذا الصدد مقال علي المنار اليوعناني: نظرية الحجاج، المجلة التربوية الصادرة عن الجمعية المغربية لمفتشي الثانوي العدد ٧ مايو. الدار البيضاء ١٩٩٧.

24- من أبرز تلك المبادئ - حسب ج. روس - ما يلي: عدم الإطناب، عدم التضاد، تحديد وتعريف المفاهيم، قاعدة المبادلة... أما أنماط الحجج فقد حصرتها هذه الباحثة فيما يلي: حجج التتابع والتوافق، الحجاج بالمثال ومشتقاته، الحجج الاستنتاجية. انظر بهذا الصدد:
Russ (jacqueline): Les Méthodes en philosophie. Ed. Armand Colin. Paris 1992, PP: 55 - 58.

25- دمشقية (عفيف): الإبلاغية فرع من فروع الألسنية... مجلة الفكر المعاصر العدد المزدوج ٩/٨، معهد الإنماء العربي، بيروت، مارس ١٩٧٩.

26- العمري (محمد): في بلاغة الخطاب الإقناعي... دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص١٦.

27- نفس المرجع، ص ١٧.

28- الجرجاني (عبدالقاهر): أسرار البلاغة، تحقيق هلموت ريتر H. Ritter، دار المسيرة للصحافة والطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٥.

29- نفس المصدر، ص ٢٦.

30- السكاكي (محمد بن علي): مفتاح العلوم، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤١٥ - ٤١٦.

31- نفس المصدر، ص ٤١٦.

32- أدونيس: الثابت والمتحول ٣، صدمة الحداثة، دار العودة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٩، ص ١٣٢.

33- الجاحظ (أبو عثمان عمر): البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، المجلد الأول، دار الفكر ودار الجيل، بيروت، ص١٧١.

34- نفس المصدر، المجلد الثالث، ص١٠٣.

35- نفس المصدر، المجلد الرابع، ص ٢٩.

36- Meyer (Michel): Questions de rhétorique. Langage, Raison et séduction. Librairie Générale Francaise. Paris 1993, P: 7.

37- Russ (Jacqueline). Les méthodes en philosophie. Op. Cité, P: 125.

38- Cité par Meyer (Michel): Questions de rhétorique... Op. Cité. P: 125.

39- إذا كان الخطاب الشفاهي قد يتطلب من الذات، التي تشكل مصدره، اعتماده استراتيجيات حجاجية، في مناسبات محددة، فإن عدم توقف هذا الخطاب على هذه المناسبات وحدها يجعل منه خطابا قابلا لاختراقات إخبارية وسردية تلقائية وحية. وهذه الاختراقات المعتادة تعفي المتكلم من مستلزمات الحجاج والاستدلال الواعي والمدروس على مستوى خطواته ونتائجه. هكذا، فالتدخل العمومي لزعيم سياسي، مثلا، أثناء مناسبة انتخابية حاسمة، لن تتكافأ خصائصه الحجاجية مع ما يتميز به حديث الجيران عن بعضهم البعض، أو مع ما يتميز به الكلام عن وصفة من وصفات الطبخ.

40- Meyer (Michel): Logique, Langage et argumentation. Op. Cité, P: 112.

41- العمري (محمد): في بلاغة الإقناع... مرجع سابق. ص ٦٥.

42- نفس المرجع، ص ٨٦.

43- Meyer (Michel): Logique, Langage et argumentation. Op. Cité, P:137.

44- Blanché (Robert): Le raisonnement. P.U.F. Paris 1973, PP: 238- 239.

45- Ibid, P: 236.

46- Cité par Blanché (Robert). Op. Cité, P: 136.

47- الفارابي (أبو نصر): إحصاء العلوم. تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٤٨، ص ١٠٧.

48- ابن رشد (أبو الوليد): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الثانية. بيروت ١٩٨١، ص ٢٥.

49- نجد مثل هذه الطريقة الفلسفية في الكتابة عند كثير من الفلاسفة اشتهروا بها مثل: هرقليط، ف. نيتشه، شليجل Schlegel، وبشكل أخف عند فلاسفة آخرين: مونتيني Montaigne، ب. بسكال B. Pascal، س. كيير كيجارد S.Kierkegaard وغيرهم.

50- هذه الاستراتيجية التعبيرية نجدها عند عدد من الفلاسفة الإغريق مثل بارمنيدس، وامباذو قليدس... وكذلك عند «فلاسفة» محدثين مثل ر. شار R.Char. وإن كان كل من الشعر والخطابة لا يقويان على تحمل كل متطلبات ودسامة آفاق المعرفة الفلسفية.

51- إنه من الصعب جدا أن نصف التفكير الفلسفي بأحد المحددات «المنهجية»، فيحظى بإجماع جماعة الفلاسفة. وهناك عدة أسباب تحول دون ذلك. وإذا كنا ندرك ما قد يواجهه مفهوم «الحجاج» الفلسفي من تحفظ وارتياب، فإننا لم نجد بدا من استقصاء القول في هذا المجال تمشيا مع روح الفلسفة ومنطقها.

52- Grenier (Hubert): La connaissance Philosophique. Ed. Masson et Cie. Paris 1973, P: 148.

53- Ibid. P: 150.

54- إن الذين يدافعون دفاعا حارا عن أطروحة اتسام الحقيقة الفلسفية بالسمة البرهانية واليقينية، مثلها مثل الحقيقة الرياضية، في صرامتها ومعقوليتها، هم غالبا ما يتخذون من طريقة تفكير فلاسفة عقلانيين أمثال ديكارت ولا يبنيز واسبنوزا، حجة على صحة هذه الأطروحة. وربما كان هذا الموقف يتضمن نصيبا

الهوامش والمراجع

من الصحة قبل الكشوفات الإبستيمولوجية المعاصرة، وقبل ما سيعرفه المنطق ونظرية الحجاج من تطورات عمقت الأبحاث الميتا - فلسفية في قضايا عديدة منها هذه القضية بالذات.

55- Blanché (Robert): Le raisonnement. OP. Cité, P: 223.

56- Granger (Gilles - Gaston): Pour La connaissance Philosophique. Edition Odile Jacob. Paris. 1988, P: 211.

57- Ibid, P: 214.

58- في هذا الإطار يقول ب. فرنان P. Vernant: «... وهكذا إلى جانب الوحي الديني الذي ظل وقفا على طائفة ضيقة من العارفين، وإلى جانب المعتقدات الشائعة التي يعتنقها الجميع دون أن يوضع أي سؤال بصددها، فرض مفهوم جديد عن الحقيقة نفسها وأكد ذاته. إنها حقيقة مفتوحة في متناول الجميع، وهي التي تقيم معايير صلاحيتها على قوتها البرهانية الذاتية». نقلا عن «دفاتر فلسفية» (التفكير الفلسفي١)، إعداد وترجمة ع. السلام بنعبدالعالي، ومحمد سبيلا، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ١٩٨٧، ص ١٧.

59- Blanché (Robert):Le raisonnement. Op. Cité, P: 230.

60- Weil(Eric): Logique de la philosophie. 2ème edition, Vrin Paris, 1985, PP. 58 - 59.

61- طه (عبدالرحمن): في أصول الحوار وتجديد علم الكلام... سبق ذكره، ص ٦٠.

62- سارة كوفمان - روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا... ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ١٩٩١، ص ٨٣.

63- طه (عبدالرحمن): مرجع سبق ذكره، ص ٤٢.

64- Granger (Gilles - Gaston): Pour la connaissance philosophique. Op. Cité, P: 205.

65- Ibid, P.P: 205 - 206.

66- إذا كان التقاء الفلسفة مع الخطابة والبلاغة قد يحصل، إجمالا، في نطاق الحجاج الفلسفي وضفافه، فإن ذلك لا يبرر الاندفاع إلى ربط علاقة التبعية بين الحجاج الفلسفي وبين صور البلاغة ومحسناتها، ونلمس مثل هذا الاندفاع عند ج. روس، J. Russ، والتي أثنت على تلك المحسنات دون تحفظ انظر:
Russ (Jacqueline): Les méthodes en philosophie. Op. Cité, P.P: 50 - 53.

67- خليل (إبراهيم): الأسلوبية ونظرية النص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧، ص ٩٨.

68- منصف (عبدالحق): مفارقات الخطاب الفلسفي بين الاستعمال المفاهيمي للغة والاستعمال الاستعاري، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد مزدوج ١٠٠ - ١٠١، بيروت ١٩٩٣.

69- نيتشه (فريدريك): ما وراء الخير والشر، ترجمة جزيلا فالور حجّار، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٢٧.

70- الجرجاني (عبدالقاهر): أسرار البلاغة... مصدر سابق، ص ٢٢٠.

71- نفس المصدر، ص ٢٠٠.

72- أورده محمد عابد الجابري في مؤلفه: نقد العقل العربي ٢، بنية العقل العربي...، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ٢٩.

73- السكاكي (محمد بن علي): «مفتاح العلوم»، مصدر سابق، ص ٤٣٨.

74- الجابري (محمد عابد): المرجع السابق، ص ٤٠٢.

75- Lukasiewicz (jan): La Sollygistique d'aristote. Traduction de C. Zaslawsky. Armand Colin. Paris 1972, P: 22.

76- Granger (Gilles. Gaston): La théorie Aristotélicienne de la Science. Aubier Montaigne. Paris, P: 120.

77- Lukasiewicz (Jan): La sollygistique d'Aristote. Cité. P: 35. .

78- لقد لاحظنا أن الفرق بين الحجة والاستدلال والدليل ليس دقيقا وواضحا جدا لدى كثير من البلاغيين والمعجميين، بينما هو غير ذلك بالنسبة للمناطقة وكثير من الفلاسفة. فالحجاج عند «أرسطو» ـ مثلا ـ أنواع، لكنه لا يفضي إلى نتائج يقينية ولا يؤسس علما، لأن نتائجه ظنية تعليمية أو جدلية أو تطبيقية أو استشارية. لذلك رسم «أرسطو» خطا فاصلا بين الحجاج والاستدلال البرهاني. وهذا المنظور «للحقيقة» الحجاجية هو الذي قاد أوبير غرينيي H. Gerenier إلى الشك في هشاشة العقلانية الحجاجية، طالما ان كل «حجة هي حجج» كما قال ورأينا ذلك في فقرة سابقة.

79- كريسون (أندري): باسكال، حياته ـ فلسفته ـ منتخباته ـ ترجمة نهاد رضا. منشورات عويدات. الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٧، ص ١٣٦.

80- Folschied (D) et Wunenburger (J.J): Méthodologie philisophique. P.U.F. Paris 1992, P: 1331.

81- Cossuta (Fédiric): Eléments Pour la lécture des textes philosophiques. OP. Cité, P: 140.

82- إن هذه الاستراتيجية الإجمالية تستدعيها عدة عوامل، منها استحالة شكلنة كل المتغيرات الحجاجية في نص فلسفي ما، وكذلك صعوبة إفراغ هذه المتغيرات من كل المحتويات غير الحجاجية. أضف إلى ذلك كله، إن الكشف عن الاستدلال الحجاجي لنص فلسفي هو عمل يندرج في إطار منظومة العناصر المشكلة لفرضية قراءته ولمنطق مقاربة من مقارباته.

83- Cossuta (Fédiric): Eléments pour la lécture...; op. Cité, P: 145.

مسرحيتا أوديب ملكا وأوديب في كولون بين الأسطورة اليونانية والقصة التوراتية

دراسة مقارنة

أ. محمد عبدالكريم الجراح*
أ. فتحي طالب الجراح**

المقدمة

ليس من شك في أن سوفوكليس (٤٩٦ ـ ٤٠٦ ق.م.) قد بنى مسرحيتيه أوديب ملكا وأوديب في كولون على الأسطورة اليونانية، ولكن اللافت للنظر بعد الدراسة ـ كما سيتضح ـ أن هناك تشابها بين أحداث المسرحيتين وبين ما جاء في التوراة.

ومن هنا نبّه علي عبدالواحد وافي إلى وجه الشبه بين ما جاء في الأساطير اليونانية، وما ورد في القصص الدينية المذكورة في الكتب المقدسة[١]، ويذهب فرويد إلى تبيان وجه الشبه بين أسطورة سرجون الأكادي وميلاد موسى عليه السلام، ثم يذكر رأي تلميذه رانك الذي جمع أسماء مستوحاه من عالم الأسطورة أو الشعر، وتنطبق عليهم القصة في كليتها أو في أهم أجزائها ومنها اسم أوديب[٢]. يستخلص من هذا أن هناك تشابها بين قصة ميلاد موسى وميلاد أوديب بملامح عامة.

ولد موسى عليه السلام ونشأ وأصبح نبيا في مصر أيام الدولة الحديثة عصر الإمبراطورية المصرية ١٥٧٥ ـ ١٠٨٧ ق.م[٣]. وهذا يقودنا إلى تاريخ تحرير الأسفار حيث تمت المقارنة بها في هذه الدراسة، وهذه الأسفار (الخروج والعدد والتثنية ويشوع)، وبناء على ذلك فالسؤال الذي يدور في ذهن القارئ، هل اطلع سوفوكليس على التوراة؟

* وزارة التربية والتعليم ـ الأردن.
** كلية الآداب ـ جامعة اليرموك ـ الأردن.

قدم ويلهاوزن فرضيته الوثائقية لأصول الأسفار الخمسة الأولى (التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية)، وقوام هذه الفرضية أن تشكيل هذه الأسفار تم من خلال أربعة مصادر مستقلة عن بعضها في الأصل وهي، اليهوهية: من الملكية الموحدة، يهوذا وسلالة داوود ١٠٥٠ ـ ٩٥٣ ق.م، الإيلوهيمية: مع الملكية المنقسمة ودولة إسرائيل ٩٥٣ ـ ٧٢٢ ق.م، التثنوية: من إصلاحات يوشيا ٦٤٨ ـ ٦٠٨ ق.م، الكهنوتية: مع مراحل النفي من القدس وما بعد. كما بين ويلهاوزن وغراف مدى إسهام مصادر الأسفار الخمسة الأولى في مجموعة المأثورات المروية عن الأنبياء كما في سفر يشوع[٤]، فالأسفار السابقة ألفت قبل عهد سوفوكليس (٤٩٦ ـ ٤٠٦ ق.م).

وفي الحقيقة يمكن أن يعزى التشابه بين أحداث المسرحيتين وقصة موسى وفرعون من جهة، ثم رحلة موسى ببني إسرائيل من مصر من جهة أخرى ـ كما سيتضح ـ إلى ثلاثة افتراضات هي: أولا: تأثر سوفوكليس بالتوراة، ثانيا: التأثر بقصة شعبية مصرية أو يهودية أو كلتاهما معا، ثالثا: التأثر بمصدر يوناني، ولذلك لابد من مناقشة هذه الافتراضات، ففيما يخص الافتراض الأول، لم يعثر الباحثان على رأي يشير إلى أن سوفوكليس قد اطلع على التوراة، ولكن هنالك تفاصيل دقيقة متشابهة بين ما جاء في التوراة والمسرحيتين علاوة على توافر التطابق في نواة أحداث المسرحيتين وقصة موسى وفرعون وخروج موسى من مصر ـ كما سيتضح ـ وهذا يمكن أن يعزز الافتراض ويقويه.

أما فيما يتعلق بالافتراض الثاني (القصة الشعبية) فاحتمال وارد لكنه غير مرجح لسببين، الأول: أن القصة الشعبية لا تحفل كثيرا بالتفاصيل الحرفية، وخاصة أنها تنقل مشافهة وتتغير اعتمادا على تعدد الروايات وتباين الأحوال، الثاني: لم يهتم المصريون بقصة موسى وفرعون لأن المصريين كانوا يعدون اليهود خدما، ومما هو معروف أنهم لم يسجلوا انتصارا لليهود على المصريين ولذلك لم يصلنا من الآثار المصرية أثر عن ذلك. وإن كان الافتراض نفسه سبب تأثر سوفوكليس، فهذا يستدعي تبيان الصلة الحضارية بين اليونان ومصر التي كانت الموطن الأول لدعوة موسى عليه السلام، وهل احتك اليونانيون باليهود؟ ومما ينبغي التنبيه إليه أننا لم نصل في حدود معرفتنا إلى ما يؤكد استماع اليونانيين للقصة من اليهود، على الرغم من حصول الاحتكاك بينهما كما سيتضح.

إن أبكر ملمح يدل على التواصل الحضاري بين مصر واليونان أن هوميروس أشاد بمكانة مصر بعد توسع إمبراطوريتها الأولى أيام تحتمس الثالث، وإمبراطوريتها الثانية على يد رمسيس قبل حرب طروادة بأكثر من مائة سنة، إذ امتزجت دماء المصريين بدماء الآخيين أجداد أغاممنون، وهذا يبين صلة حرب طروادة بمصر[٥].

لقد تطورت العلاقات المصرية اليونانية في عهد الفرعون المصري بسماتيك الأول فأقام التجار اليونانيون مدينة في مصر عرفت باسم نقراطيس، واستخدمهم بسماتيك مرتزقة في الجيش، ضمن معسكرات، وفي فترة لاحقة اتحد المصريون واليونانيون ضد العدو الفارسي في عهد ايناروس أحد أمراء بسماتيك الثالث وبعد الانتصار بقي عدد كبير من الاثينيين في

مصر[٦]، وهذه الأحداث المتأخرة من الاحتكاك المباشر بين اليونانيين والمصريين كانت في عهد سوفوكليس (٤٩٦ ـ ٤٠٦ ق.م).

وفي خضم الأحداث السابقة يتبادر إلى الذهن السؤال هل احتك اليهود باليونان؟ نعم، فها هو بسماتيك الأول يقوم بإصلاح المعابد ويتزايد في عهده دخول الأجانب إلى مصر أمثال السوريين واليهود[٧]. بحيث ينشئ اليهود لأنفسهم مستعمرة في الفنتين ويبنون معبدا لإلههم ياهو- وهو ـ يهوه في التوراة[٨]، فمعنى ذلك أنهم كانوا يعيشون في مصر في هذه المستعمرة جنبا إلى جنب مع اليونانيين، إذ إن بسماتيك الأول أقام لليونانيين مستعمرة في الفنتين[٩].

ومن خلال هذه المحطات والمعسكرات نشأت المدن الإغريقية على شواطئ المتوسط وكونت بداية الوحدة الهلينية الإغريقية، لتشكل فيما بعد نقاط ارتكاز للعصر الذهبي الأثيني في القرن الخامس قبل الميلاد، ومن هذه المدن وصل بعض جهابذة الفكر والفلسفة اليونانية إلى مصر، وأخذوا عن الكهنة المصريين كثيرا من العقائد والشرائع[١٠]. ويرى محمد بيومي مهران أن المصريين أول من عرف علم العرافة وعنهم نقل إلى بلاد اليونان[١١].

وهذا يشير إلى حصول التواصل الثقافي بين الحضارتين، فمما يدل على الأثر المصري في المسرح الإغريقي مسرحية هيلين ليوربيد: «معتمدا على قصة أحد الكهنة المصريين في حقيقة هيلين، وهذه القصة وردت في تاريخ هيرودوت»[١٢].

أما فيما يتعلق بسوفوكليس وهيرودوت فقد كانت تجمعهما علاقة مميزة، إذ إن سوفوكليس كتب في ٤٤١ ق.م أو نحوها قصيدة لهيرودوت[١٣]، كما اطلع سوفوكليس على تاريخ هيرودوت وعرف من خلاله العمليات الحسابية التي نتج عنها بناء الأهرام[١٤]. فتمثال خفرع الذي كان على شكل أسد رابض رأسه رأس إنسان عرف عند الكتاب الكلاسيكيين باسم سفنكس (Sphinx)[١٥] وجد في أسطوررة أوديب فاتصال أعلام الإغريق بمصر ليس جديدا فهوميروس شاعر الإغريق الأول صاحب الإلياذة والأوديسة يخبرنا هيرودوت أنه عرف مصر وسمع من كهنتها عن تاريخ بلاده[١٦].

ومما يدل أيضا على التمازج الثقافي بين الحضارتين أسطورة طيبة، فوالد أبيس المصري زيوس كبير آلهة الإغريق ووالدته ايو الأميرة الإغريقية ابنة الإله الإغريقي ايناخوس، أنجب أبيس المصري فتاة تدعى ليبيا، فتزوجها بوسيدون إله البحر الإغريقي فأنجب منها توأم أجينور وبيلوس، فأنجب الأول كادموس الذي أسس مدينة طيبة الإغريقية، وأنجب الثاني من زوجته المصرية أنخينوئي ابنة نهر النيل المصري ولدين توأم ايجوبتوس ودناؤس، فحكم الأول أرض النيل التي سميت بعده باسم مصر (إيجبت)، وحكم دناؤس أرجوس وأصبحت العشائر الإغريقية تسمى عشائر الدنائيين[١٧]، ومما تجدر الإشارة إليه هنا انه في مسرحية أوديب ملكا قال أوديب: «أيتها الذرية الناشئة من نسل كادموس»[١٨]، وهذا التزاوج لم يقتصر على الأسطورة فقط فهذا رمسيس الثاني تزوج من الحيثيين (آباء الإغريق ومات قبل حرب طروادة بحوالى مائة عام (١٢٢٥ ق.م)[١٩].

ومما يدل كذلك على التلاقي الحضاري بين اليونانيين والمصريين في القرن السادس ق.م.) وجود تماثيل في المعابد اليونانية تشبه التماثيل المصرية الأصيلة وتؤرخ للفترة التاريخية نفسها، وهذا يؤكد حالة الاندماج بين الشعبين[٢٠]، ولذا فالحالة هذه توفر إمكانية حصول المعرفة لأعلام الإغريق فيما يتعلق بالأحداث التي جرت على أرض مصر. وبالنسبة إلى الافتراض الثالث، التأثر بمصدر يوناني، لم نعثر على مصدر يوناني يتحدث عن موسى وقصته مع فرعون وخروجه ببني إسرائيل من مصر، على الرغم من أخذ جهابذة الفكر اليوناني كثيرا من العقائد والشرائع عن الكهنة المصريين.

منهجية الدراسة

تقوم منهجية الدراسة على أساس إبراز العناصر المشتركة بين مسرحيتي أوديب ملكا وأوديب في كولونا وبين التوراة وتحديدا الأسفار (الخروج والعدد والتثنية ويشوع)، وفقا للتطابق في نواة أحداث المسرحيتين مع قصة موسى وفرعون ثم رحلة موسى ببني إسرائيل من مصر، وكذلك التطابق في خط سير الأحداث ـ كما سيتضح ـ إذ اقتبس الباحثان نصوصا من المسرحيتين بشكل متسلسل وفقا لتصاعد الأحداث ومقارنتها بالأسفار السابقة، أما العناصر العامة وغير المشتركة فلم يتطرق لها الباحثان، لأن المسرحيتين عملان أدبيان لم يرد صاحبهما أحيانا النسج على منوال القصة التوراتية، وإنما كتابة عمل أدبي يستوحيه، ولا يعيد قصه حرفا بحرف، فله أن يدخل عنصرا ويخرج عنصرا لأغراض أدبية، إضافة إلى أنه يجب ألا يغيب عن الذهن أن التوراة خضعت لإعادة التحرير.

أما فيما يتعلق بالنصوص المسرحية المقتبسة من المسرحيتين فقد تم اعتماد ترجمة طه حسين للمسرحيتين مع الأخذ بعين الاعتبار أن الباحثين قد استبدلا ترجمته للاسمين (أويديبوس وثيبة) بـ (أوديب، وطيبة) لشيوعهما عند القارئ العربي، وسيتم تناول المباحث التالية في هذه الدراسة: أولا: سيرة سوفوكليس، ثانيا: أسطورة أوديب، ثالثا: عناصر أسطورة أوديب والتوراة، رابعا: مقارنة المسرحيتين مع التوراة، أ ـ أوديب ملكا، ب ـ أوديب في كولونا، وأخيرا الخاتمة حيث تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

أولا: سيرة سوفوكليس

ولد سوفوكليس في قرية كولونا عام٤٩٦ ق.م، ومات عام ٤٠٦ ق.م وهو في التسعين من عمره[٢١]، وفي أيام حياته وصلت أثينا إلى أوج ازدهارها الأدبي والفني[٢٢]، كما تجاوزت الديمقراطية مراحل كثيرة اشترك فيها سوفوكليس نفسه إذ عين عام ٤٤٣ ق.م مديرا هيلينيا في اتحاد المدن الإغريقية التي اتحدت بوجه العدو الفارسي[٢٣]، فكان ممن يقومون بالإشراف على الخزانة التي تمولها الجزية المفروضة على حلفاء أثينا، ويقال إنه قاد جوقة الاحتفال عند انتصار اليونانيين على

الفرس[24]، وفي عام ٤٤١ ق.م انتخب لمنصب «استراتيجي» بمعنى قائد في الجيش أو الأسطول البحري[25]. حيث حاصر مع بريكليس مدينة سمسون تسعة أشهر إلى أن افتتحها، وأخذ منها الأتاوى وأخضعها لنفوذ أثينا[26].

بعد هزيمة صقلية كان سوفوكليس أحد أعضاء مجلس الشورى لأجل دراسة أزمة الهزيمة ومعالجتها[27]، فعملوا على الاقتصاد في النفقات العامة، وحصنوا السونيون (رأس في جنوب غرب أتيكا)، وجهزوا أسطولا جديدا، وتمت مواجهة الأعداء في خليج سارونيك على سواحل آسيا الصغرى، وبهذا تم إنقاذ مدينة أثينا.

ولكن بعد ذلك احتدم صراع في الداخل على يد حزب يطالب بحكم الأقلية حيث طالب الحزب بدستور جديد، فكلف الشعب لجنة من ثلاثين عضوا وضعت دستورا لم يقبل به الحزب الذي أصدر قرارا بتشكيل حكومة من أربعمائة شخص، فكان سوفوكليس أحد المندوبين الموافقين على هذا القرار، إلا أنه ندم عليه أخيرا[28]. وكان قائدا في الجيش عام ٤٤٠ ق.م وزميلا لبريكليس في إخماد الثورة الصامية[29]، كما عين خازنا للضريبة عام ٤٣٦ ق.م، ومثل بلاده سفيرا لها في عدة بلدان، وعليه لم يكن مسرح سوفوكليس بمنأى عن هذه الأحداث المتلاحقة[30]، وكما يقول حاوي: «عبر سوفوكليس... عن زمن مضطرب تحولت فيه أثينا إلى مستعمرة وقد فككت أوصالها حروب البلوبونيز ونشأت فيها الحكومات الاستبدادية، مما يفسر ميل سوفوكليس إلى التعبير عن أحوال الطغاة والمستبدين من الحكام، كما بدا كريون في مسرحية انتيغون وأوديب في مسرحية أوديب ملكا»[31]. ولكن ميوله السياسية لم تظهر بوضوح في مسرحياته[32].

كان سوفوكليس تقيا، فمما يقال عنه إنه أكثر البشر خشية للآلهة خاصة وقد علمنا أنه كان كاهنا لإله الشفاء أميتوس، ثم إنه قد جعل من داره مقرا لاسكولاب إله الطب، وبنى له معبدا، ولأجل ذلك كرم كبطل بعد موته[33]، حيث رفعه الأثينيون إلى مرتبة البطولة إن لم تكن الألوهية فبنوا له معبدا وقدموا له القرابين والأضاحي[34].

إن أهم تغير طرأ على المسرحية عند سوفوكليس هو التجديد في فلسفتها الدينية، فالمتألمون لم يعودوا ضحايا القدر، فمصيرهم مرهون بما اتصفوا به من حكمة واعتدال[35].

كتب سوفوكليس كثيرا من المسرحيات، بقي منها ثمانية: التراشينيات، أجاكس انتيغون، أوديب ملكا، الكترا، فيلوكتيت وأوديب في مدينة كولون، ومسرحية ساتيرية هي السيكلوب ومعظم هذه المسرحيات كتبها في مرحلة متقدمة من حياته بين سن الخمسين والثمانين، وتاريخ تأليف كل مسرحية غير معروف بالضبط[36]. واللافت للنظر أن أوديب يقول لابنته اسمينا في مسرحية أوديب في كولونا عن ولديه: «إن أخلاقهما وسيرتهما في الحياة لتشبه المألوف من عادات المصريين، ففي مصر يقيم الرجال في بيوتهم مقبلين على الغزل والنسج،

فأما قريناتهم فيسعين في غير انقطاع لكسب القوت[٣٧]، ولا شك أن سوفوكليس قد اطلع على هذا الأمر من عادات المصريين من هيرودوت الذي تحدث عن مصر فقال: «... اختلف المصريون كل الاختلاف عن سائر الشعوب في عاداتهم وسننهم، فالنساء عندهم يرتدن الأسواق ويمارسن التجارة. أما الرجال فيبقون في البيوت وينسجون»[٣٨].

ومن الأهمية بمكان القول كما يرى لويس عوض: إن كثيرا من النقاد يذهبون في سيرة سوفوكليس الأدبية إلى أنها متأثرة بهوميروس شكلا وموضوعا بصرف النظر عن اختلافهما في النوع الأدبي والدرامي والعهد الذي ينتمي إليه كل منهما، فسوفوكليس استوحى كثيرا من تراكيب هوميروس ومفرداته، وهما متشابهان باستخلاص مادتهما من قصة حرب طروادة[٣٩]، وفي الحقيقة إن مسرحيتي أوديب ملكا وأوديب في كولونا ـ موضوع الدراسة ـ متشابهتان مع قصة موسى وفرعون كما سنبين في هذه الدراسة، على الرغم من كون سوفوكليس قد نسج المسرحيتين على أسطورة أوديب.

ثانيا: أسطورة أوديب

إن أقدم إشارة مدونة لأسطورة أوديب عند اليونان نجدها عند هوميروس (القرن التاسع قبل الميلاد)، فيذكر في الأوديسة الأسطورة كالآتي: «وأبصرت أم أوديبوس... ابيكاستي.. الفاتنة، والتي قامت بعمل وحشي جهالة من التفكير، إذ قد تزوجت ابنها بعد أن قتل أباه، فتزوجها، ولكن الآلهة كشفت هذه الأمور للبشر في الحال، ولكن مع ذلك ظل سيدا على الكادميين في طيبة الجميلة، يعاني المحن بسبب خطط الآلهة الضارة. أما هي فقد هبطت إلى بيت هاديس، الحارس القوي. لقد علقت أنشوطة في قضيب عال، وقد استبد بها الحزن، وشنقت نفسها، وخلفت وراءها محنا لا حصر لها. وكل ذلك تقوم به ربات الانتقام من أجل أم»[٤٠].

كما يشير هوميروس في الإلياذة أيضا بشكل سريع وموجز إلى الحروب التي وقعت بين ولدي أوديب ايتوكليس وبولينيس[٤١]، ولا شك أن الأسطورة كانت قبل زمن هوميروس وعليه لا يمكن أن تكون القصة السابقة مطابقة بشكل حرفي للأصل، فالأصل ليس موجودا ولذا فأقدم الآثار المتوافرة عن قصة أوديب تنتمي إلى الأدب[٤٢]، ومن هنا نسوق الأسطورة التي بنى عليها أوديب مسرحيتيه أوديب ملكا وأوديب في كولونا ضمن سياقها الأدبي والتي مفادها أن لايوس بن لابدكوس تزوج من جوكاستا، فتلقى تحذيرا من أحد العرافين بأنه سوف يولد له ابن يقتله في يوم ما[٤٣]، عقابا له على جنايته على بيلوس الذي استضافه حين كان منفيا من طيبة ولكنه غدر بمضيفه وهرب بابنه كريسيب كما ورد في أوديب ملكا[٤٤] وحين ولد الطفل حمله إلى جبل كيثرون، وثقب قدميه، للخلاص منه، لكن راعيا أخذه إلى بوليبوس ملك كورنثا،

فتبناه وأطلق عليه اسم أوديب لأن قدميه مجروحتان، ولما كبر أخبره أحد العرافين بأنه سيقتل اباه ويتزوج أمه، ولأجل التخلص من هذا نفى نفسه من كورنثا حتى لا يرى أيضا بوليبوس وزوجته اللذين اعتقد أنهما والداه الحقيقيان، فكان شكه سبب تعاسته.

انطلق أوديب نحو بويوتيا وفي الطريق تخاصم مع رجل يجهله فقتله، إلا انه كان والده، فواصل رحلته ونصف النبوءة قد صار حقيقة، وحين وصل إلى طيبة كان البلد مهددا بمسخ له وجه وصدر امرأة، وجسم أسد وجناحا طير، وكان السفينكس، كما سمي هذا المسخ، يسيطر على الطريق المؤدية إلى طيبة، حيث كان يوقف المارين ويطلب منهم حل لغز من ألغازه، ومن لا يستطيع الحل يهلكه، ولذا أعلن كريون الذي حكم طيبة بعد مقتل لايوس بأنه سيمنح التاج لمن يخلص المدينة من هذا السوء ويزوجه من جوكاستا، فقرر أوديب أن يجرب حظه، فكان سؤال السفينكس: من هو الذي له أربعة أرجل في الصباح، ورجلان عند الظهر وثلاثة عند المساء، فأجابه بأنه: الإنسان الذي يحبو على أربعة طفلا ويسير على رجلين عند البلوغ، ويتكئ على عصا عندالشيخوخة، وحين أجابه رمى السفينكس نفسه في البحر.

وبذا صار أوديب زوجا لأمه دون ان يدري وأنجب من هذا الزواج ولدين: ايتوكليس وبولينيكيس، وابنتين: أنتيجونا واسمينا، وعلى الرغم من ازدواجية الجريمة فقد عد حاكما مخلصا لشعبه، لكن العقاب كان ينتظره.

هزت البلاد أوبئة شنيعة أماتت الناس، وأصاب في الوقت نفسه الأرض جفاف خلف المجاعة، وبعد أخذ مشورة كاهنة دلفي قالت: إن المصائب لن ترفع حتى يقوم أهل طيبة بطرد قاتل لايوس المجهول من البلاد، فأخذ أوديب بالتحري فعرف بعد ذلك أنه القاتل وأن جوكاستا هي أمه، فشنقت نفسها للتخلص من العار وفقأ أوديب عينيه، ونفى نفسه من البلاد، ترافقه ابنته المخلصة أنتيجونا، ثم التجأ إلى مدينة كولونا في اتيكا، وأخيرا طهر نفسه من الجرائم واختفى بشكل غامض من على وجه الأرض[٤٤].

ترى ماري ديلكور أنه من المتعذر فهم الأسطورة قبل تفكيكها قطعة قطعة، فربما يكون لكل حدث مصدره ودلالته المستقلة، وتعد ديلكور الترادف العميق في أسطورة أوديب استثنائيا وأخيرا تتوصل إلى أن أسطورة أوديب وحدة واحدة تمت في وقت متأخر وهي حوادث مستمدة من سياقات مختلفة، وتقلل من شأن الزنى بالأقارب لأنه لا ينسجم مع التصور الأولي لتفسير الأسطورة، لكنها توافق بسهولة على مقتل الأب، وأن الأسطورة أتت من مصادر خرافية غير متجانسة[٤٦].

إن الكلام السابق الذي أشارت إليه ديلكور صحيح، على الرغم من كونها قد طرحته على سبيل الافتراض، ودليل صحته ورود قصص مشابهة عند أمم أخرى، فأقدم قصة وردت عند الهنود أيام حروب بهارث كما جاءت عندالبيروني في كتابه: «تحقيق ما للهند من رواية مقبولة في العقل أو مرذولة» فها هو باسيدو يولد حين تكثر الجبابرة في الأرض ليخلصها من الظلم.

«... عرف كنس أن هلاكه من جهته بنداء سمعه وقت عرس أخته فوكل بها من يحمل إليه أحمالها إذا وضعت، وكان يقتل ذكرها وأنثاها إلى أن ولد لها «بليهدر» فأخذته «جسو» زوجة «نند» البقار وربته واحتالت لإخفاء أمره على الموكلين، ثم ولد لها بعده في البطن الثامن «باسيدو»... فغفل الحراس بنوم أثقلهم وسرقه أبوه وحمله إلى «نندكول» أي موضع مربط البقر الذي لنند زوج «جسو» وهو قريب من «ماهورة» وبينهما نهر «جون» وأبدله بابنة لنندكان، اتفق ولادتها وقت بلوغ باسيدو إليهم، وحمل الابن إلى الحراس بدل الابنة، فأراد «كنس» الوالي قتلها فطارت في الهواء وذهبت، وتربى باسيدو في يد جسو المرضعة من غير ان تعلم أنه بدل ابنته واطلع كنس على أمره، فكاده بكل كيد ومكر رجعت كلها عليه حتى طلبه من أبويه للصراع بين يديه، فأناف في فعله على الجميع بعد أن فعل في الطريق ما أغاظ به الخالة من قهر حية كانت موكلة بحفظ نيلوفر (حوضه) وزمها في منخريها... وبلغ من عمل الغيظ في كنس أن انشقت مرارته وهلك لوقته، وملك باسيدو ابن أخته مكانه»[٤٧]، وكما يذكر البيروني في كتابه السابق أن حروب بهارث حصلت سنة ٤١٣٢ من كلجوك ـ فترة زمنية عند أهل الهند لها طول محدد ـ وأن زمن روايته للقصة السابقة حتى وقته هو ١٣٤٠ للإسكندر[٤٨]، وعليه يكون زمن كتابة البيروني للقصة السابقة كالتالي: ١٣٤٠ للإسكندر ـ ٣١١ = ١٠٢٩م. فإن صح تأريخ البيروني للقصة السابقة يكون زمن الحادثة في التاريخ الهندي هو ٤١٣٢ ـ ١٠٢٩=٣١٠٣ ق.م وقت مولد بليهدر الذي تدور القصة حول أخيه باسيدو الذي ولد بعده، واللافت للنظر أن القصة السابقة تشبه في إطارها العام مولد موسى وقصته مع فرعون، بدليل ورود العناصر الآتية في القصتين: ١ـ نبوءة ترد إلى الملك تحذره من مولود يسلبه الملك، ٢ـ قتل كل مولود ذكر، ٣ـ مخاطر تحيط بمولد الطفل بحيث يتم إنقاذه بطريقة خفية عن الملك، ٤ـ وجود مرضعة للطفل، ٥ـ ذكر النهر، ٦ـ ذكر الأفعى، ٧ـ اكتشاف الملك أمر الطفل في وقت لاحق، ٨ ـ الصراع بينهما وهلاك الملك.

تحسن الإشارة هنا إلى ما قاله فرويد عن رانك أحد تلامذته الذي كتب كتابا بعنوان Der Mythus von der geburt des Helden وملخص قوله عن الكتاب بأن أغلب الشعوب المتحضرة نسجت في وقت مبكر أساطير تتحدث عن أبطالها وملوكها وأمرائها ومؤسسي دياناتها وأسرها المالكة وإمبراطورياتها ومدنها الأسطورية، ولكن التشابه فيما بينها يثير الدهشة، بل إن التماثل الحرفي لها يبعث على الدهشة، حتى لو كانت هذه الأساطير لشعوب مختلفة، وأحيانا ما تكون متباعدة جدا عن بعضها جغرافيا وهذا ما أثار استغراب كثير من الباحثين[٤٩]، ثم يمضي فرويد قائلا: «وكما قال «رانك» وتتبعا لخطوط منهج «جالتون» أستطيع أن أقول إن هناك أسطورة تجمع في نفسها أهم خصائص كل الأساطير فهي أسطورة تتوسط كل الأساطير، أو أسطورة متوسطة» مؤداها: «أن البطل هو ابن والدين لهما مكانة من أعلى المكانات، وكثيرا ما يكون ابن ملك».

«إن إنجابه اعترضته العوائق مثل الزهد أو العقم الموقت أو أن والديه كانا يجتمعان سرا بسبب وجود موانع، أو غير ذلك من العوائق الخارجية، وخلال حمل أمه فيه أو قبل ذلك يحذر أحد المتنبئين الأب أو يتلقى الأب تحذيره من حلم مؤداه أن ميلاد الطفل ستكون فيه خطورة على سلامة الأب».

«ومن ثم فإن الأب (أو من يمثله) يأمر بقتل الطفل المولود حديثا أو بتعريضه لخطر خارجي، وفي أغلب الحالات يوضع الطفل في سلة ويسلم أمره للأمواج»

«وحينئذ تنقذ الحيوانات الطفل، أو ينقذه الناس الفقراء، كالرعاة ويرضع الطفل من أنثى الحيوانات أو ترضعه امرأة ذات نشأة متواضعة» وعندما يبلغ الطفل يكتشف اسم والديه اللذين يمتان إلى النبلاء وذلك بعد أن يخوض مخاطر كثيرة وغريبة، ويحقق الانتقام من أبيه ثم يعترف له شعبه فيحقق لنفسه الشهرة والعظمة[٥٠].

ويقرر فرويد أن أسطورة سرجون الأكادي أبعد شخصية تنطبق عليها أوصاف هذه الأسطورة المتوسطة وترجع إلى نحو سنة ٢٨٠٠ ق.م[٥١]، وفي الحقيقة، إن أسطورة سرجون الأكادي ليست أبعد شخصية تاريخية ودليل ذلك القصة الواردة في حروب بهارث، ويسوق أسطورة سرجون فيقول: «إنني سارجون، ملك أجاد، كانت أمي رقيقا، أبي لم أعرفه، بينما كان شقيق والدي يسكن في الجبال، وفي المدينة التي نشأت فيها أزوبيراني حملت في أمي الرقيق، حملتني سرا، ووضعتني في سلة من البردي وأغلقت فوهة السلة بالقار، وأدلتني إلى الماء، ولم يغرقني النهر، ولكن حملني أبي السقاء الذي كان يسحب الماء، ورباني كابنه. وجعلني «أكي»، ساحب الماء، بستانيه. وعندما كنت بستانيا وقعت عشتار في حبي وصرت ملكا وحكمت كملك مدة خمس وأربعين سنة»[٥٢]. فليس بعيدا أن يكون سرجون قد نسج هذه الأسطورة ليحكم الناس بصبغة دينية.

ومن أشهر الأسماء المعروفة في السلسلة التي بدأت بسارجون هي موسى وقورش ورومولوس، ولكن رانك وضع عددا آخر من الأبطال جمع أسماءهم من عالم الأسطوة أو الشعر، وتنسحب عليهم القصة بكاملها أو في أهم أجزائها، مثل أوديب، وكارنا وباريس وتيليفوس وبيرسيوس وهيراقل وجيلجاميش وأمفيون وزيتوس وآخرين[٥٣].

وتستمر النبوءات بعد ذلك لحكم الناس تحت شرعية دينية فهناك رواية ترجع للأسرة الثانية عشرة من فراعنة مصر (٢٠٠٠ ـ ١٧٨٨ ق.م) مفادها أن الساحر إبور أنذر فرعون مصر بحصول قحط واضطرابات في مملكته، حيث يصبح الغني فقيرا والفقير غنيا، وبعدها يجتاح البلاد قوم أجانب فينقلب النظام رأسا على عقب، وبعد سرد الساحر لهذه الأخبار أخبر بأنه سيأتي بعد ذلك رسول يطفىء نار ذلك اللهيب فيمدحه الناس ويعدونه راعيهم لطيبة قلبه، ويلم شعثهم فينصرونه ويزيل الضرر عنهم، وتساءل الساحر قائلا: هل ينام هذا الرسول

معنا الآن؟[٥٤] ويذهب برستد الذي يسوق هذه الرواية إلى أنها مثال للنبوة آنذاك حيث توقع فيها القائل قدوم رسول كسيدنا داود عليه السلام. وليس بعيدا كما يرى أن القصد منها القيام بمناورة من طرف البيت المالك كي يمدحهم الساحر... ويرى برستد أن أمثال هذه التنبؤات أخذت تزداد من تلك الفترة حتى العهدين اليهودي والمسيحي، ويعدها أقدم نبوءة معروفة حتى هذا الوقت، ولا يستبعد أن تكون التوراة الأصلية الجامعة لتنبؤات رسل اليهود المعروفة، والتي صاغوها بأسلوب أمتن[٥٥]. وفي الحقيقة ليس هناك دليل على أنها التوراة الأصلية الجامعة لتلك التنبؤات، والقصة التي وردت عند الهنود أقدم منها بكثير. ومما يستخلصه الباحثان من خلال القصة الواردة عندالهنود في حروب بهارث (٣١٠٣ ق.م.) أنها ربما كانت متأثرة بوحي ديني أصيل، ثم وجد ما يماثلها في عهد سرجون الأكادي (٢٨٠٠ ق.م) وكذلك في مصر أيام الأسرة الثانية عشرة (٢٠٠٠ ـ ١٧٨٨ ق.م) كما تبين، أيضا في عهد منفتاح (١٢٢٤ ـ ١٢١٤ ق.م) أيام الأسرة التاسعة عشرة (١٣٠٨ ـ ١٢٠٠ ق.م)، كما سيتضح لاحقا.

وربما لم يجانب كروزر الصواب حين رأى أن الأسطورة نوع من أنواع التعاليم الدينية، منبعها وحي ديني أصيل، ثم نقلت للأجيال اللاحقة بصورة رمزية عبر رجال الدين، كما يعتقد أن حكمة الشرق قد انتقلت إلى بلاد اليونان لتؤلف نواة لجميع الأساطير التي اشتملت على حكمة الأجيال السحيقة في صورة مجازية[٥٦]، فأهم ما فعله اليونانيون بالأسطورة أنهم كانوا يعدلونها ويطورونها ليضمنوا لها حياة متصفة بالديمومة والبقاء[٥٧] وفقا لتغير الأحوال.

وأخيرا كان أول ذكر مدون لأسطورة أوديب عند اليونان يرجع إلى عهد هوميروس (القرن التاسع)، وعلى هذه الأسطورة بنى سوفوكليس المسرحيتين لكن الأسطورة نفسها تتشابه في بعض عناصرها مع ما جاء في التوراة.

ثالثا: عناصر أسطورة أوديب والتوراة

إن بعض عناصر أسطورة أوديب لها ما يناظرها في التوراة، ومن هنا أشار علي عبدالواحد وافي إلى وجه الشبه بين ما جاء في بعض الأساطير اليونانية وما ورد في القصص الدينية التي في الكتب المقدسة[٥٨].

فهناك إخراج للطفلين أوديب وموسى عليه السلام من محضن الأسرة مع الفارق بين الحالتين فوالد أوديب دفع به لأجل إهلاكه بينما دفعت أم موسى به للحفاظ عليه من بطش فرعون.

تقول الأسطورة بخصوص أوديب أن والده رماه على جبل كيثرون بعد أن جرح قدميه، لكن راعيا عثر عليه وأخذه إلى ملك كورنثا فتبناه[٥٩]. وفي رواية أخرى أن زوجة ملك كورنثا كانت عاقرا فتبنته[٦٠]. وتقول رواية أخرى للأسطورة إن الراعي أشفق عليه وأسلمه لراع مثله وحمله إلى الملك[٦١].

أما فيما يتعلق بالطفل موسى فتقول التوراة عن أمه وأخته وابنة فرعون والمرضعة: «ولما لم يمكنها أن تخبئه بعد أن أخذت له سفطا من البردي وطلته بالحمر والزفت ووضعت الولد فيه ووضعته بين الحلفاء على حافة النهر، ووقفت أخته من بعيد لتعرف ماذا يفعل به، فنزلت ابنة فرعون إلى النهر لتغتسل وكانت جواريها ماشيات على جوانب النهر، فرأت السفط بين الحلفاء فأرسلت أمتها وأخذته، ولما فتحته رأت الولد وإذا هو صبي يبكي، فرقت له وقالت هذا من أولاد العبرانيين، فقالت أخته لابنة فرعون هل أذهب وأدعو لك امرأة مرضعة من العبرانيات لترضع لك الولد، فقالت لها ابنة فرعون اذهبي. فذهبت الفتاة ودعت أم الولد، فقالت لها ابنة فرعون اذهبي بهذا الولد وأرضعيه لي وأنا أعطيك أجرتك، فأخذت المرأة الولد وأرضعته ولما كبر الولد جاءت به إلى ابنة فرعون فصار لها ابنا»[٦٢].

يلاحظ أن كلا الطفلين حينما عثر عليهما قد عوملا بالعطف، وتم تبنيهما، إضافة إلى أنهما قد تربيا في البلاط الملكي.

وهناك رواية أخرى لحادثة التخلي عن الطفل أوديب أثبتت ماري ديلكور وجودها وهي غمره بالماء ضمن صندوق[٦٣] والآيات السابقة من التوراة تبين أن أم موسى وضعته في النهر لأجل الإبقاء على حياته، واللافت للنظر التشابه في طريقة تسمية أوديب بهذا الاسم وكذلك سيدنا موسى عليه السلام. فالأسطورة تقرر أن ملك كورنثا سماه بهذا الاسم لأن قدميه مجروحتان[٦٤]، وفيما يتعلق بسيدنا موسى عليه السلام تقرر التوراة أن ابنة فرعون أطلقت عليه هذا الاسم لأنها انتشلته من الماء «... ودعت اسمه موسى وقالت إني انتشلته من الماء»[٦٥] فمن ينتشل من الماء يسمى في العبرية موسى».

اتضح من خلال الأسطورة أن أوديب تزوج أمه دون أن يدري أنها أمه وقتل والده دون أن يعرف هويته، فنفى نفسه من البلاد[٦٦]، ولو نظرنا إلى شريعة التوراة لوجدنا أنها تقر النفي لمن قتل نفسا سهوا: «والمدن التي تعطون اللاويين تكون ست منها مدنا للملجأ»[٦٧]، «وكلم الرب موسى قائلا، كلم بني إسرائيل وقل لهم إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان فتعينون لأنفسكم مدنا تكون مدن ملجأ لكم ليهرب إليها القاتل الذي قتل نفسا سهوا»[٦٨]، «وكلم الرب يشوع قائلا كلم بني إسرائيل قائلا: اجعلوا لأنفسكم مدن الملجأ كما علمتكم على يد موسى لكي يهرب إليها القاتل ضارب نفس سهوا بغير علم»[٦٩].

تفيد الأسطورة أن والد أوديب قد تلقى تحذيرا من أحد العرافين بأن ابنه سيقتله في يوم ما ولذا تخلص منه عند ولادته[٧٠] والتوراة لا تتحدث عن تحذير قادم لفرعون من أحد العرافين، وإنما خشي من كثرة اليهود في المستقبل فطلب من القابلات المصريات قتل كل مولود ذكر[٧١].

بينما يذكر المؤرخ اليهودي يوسيفوس (٣٧ - ١٠٠م) في كتابه آثار اليهود: أن العراف أخبر الملك المصري بأن مولوداً من بني إسرائيل سيكون له شأن ويكسب شهرة دون أقرانه ويعلي من

شأن الإسرائيليين، وبناء على هذا الإنذار أصدر الملك أوامره بأن يتم الخلاص من كل مولود ذكر من الإسرائيليين من خلال إلقائه بالنهر، بحيث تتم رقابة صارمة على النساء العبريات في أثناء المخاض من خلال رقابة القابلات المصريات[72]، وعليه يكون ليوسيفوس مصدر آخر غير التوراة، استقى منه هذه الرواية.

رابعا: مقارنة المسرحيتين مع التوراة

أ - مسرحية أوديب ملكا

قبل الشروع في مقارنة مسرحية أوديب ملكا مع التوراة من المهم تبيان نفسية أوديب وما تخفيه بعض فقرات المسرحية على سبيل المثال لا الحصر فيما يتعلق بنمط شخصية أوديب وبنائه السلوكي وذلك من خلال بعض أقوال أوديب نفسه وكذلك شخصيات المسرحية.

فها هو يقول: «أنا أوديب الذي يعرفه الناس جميعا، هلم أيها الشيخ تحدث... ما مصدر هذه الهيئة التي أنتم عليها؟ أرهبة أم رغبة؟ ثق بأني شديد الحرص على معونتكم. فقد أكون خليقا بالغلظة والقسوة إن لم يمسسني الإشفاق عليكم...»[73]، فحين يقول: «أنا أوديب الذي يعرفه الناس جميعا، إنما يريد منذ البداية أن يظهر تميزه وذاتيته على الآخرين، وحين يتحدث عن الرهبة قبل الرغبة فهذا يعزز تميزه وذاتيته على غيره، ثم ألا يفهم من قوله المتأخر أنه في الأصل غليظ قاس والشفقة حادث طارئ؟ ولذلك يشتم من كلامه رائحة التهديد. وفي سياق آخر يقول له الكاهن: «... فقد أرى أنه إذا أتيح لك أن تحكم هذه الأرض، فالخير في أن تحكمها معمورة لا مقفرة. ما قيمة الأسوار، وما قيمة السفن إذا خلت ولم يوجد من يلوذ بها ويحتمي من ورائها»[74]، يلاحظ أن الكاهن يخاطب الملك صاحب السلطان مقدما له النصح والإرشاد بأسلوب حذر، ثم إنه يحمله مسؤولية خراب العمران بطريقة خفية ظاهرها الاستعطاف، وفي عمقها الخوف.

وعندما أصر أوديب على معرفة قاتل الملك قال: «... لن أمحو هذا الرجس إيثارا لأصدقاء بل إيثارا لنفسي. أي الناس قتل الملك فهو خليق أن يبسط يده علي بالشر نفسه»[75]، يعود أوديب هنا ليؤكد على تميزه وذاتيته، على الرغم من كونه استجاب لطلب الناس في البحث عن قاتل الملك، فهو يبحث عن قاتل الملك حماية لنفسه ومن هنا يتمركز حول ذاته في أفعاله وأقواله، وعليه لا يستطيع أوديب أن يخرج من هذا الإطار الذي تمحور حوله. فها هو يخاطب رئيس الجوقة بأسلوب الاستعلاء: «إني أحظر على أهل هذه المدينة التي أنا صاحب العرش والسلطان فيها أن يستقبلوا هذا الرجل كائنا من يكون»[76].

وحينما أخبر تريسياس (الكاهن) أوديب بأنه القاتل بدأ طغيانه واستبداديته إذ يقول: أيبلغ بك فقدان الحياء أن تنطق بمثل هذا الكلام؟ وأين تستطيع أن تضع نفسك بمأمن مما تستحق

من العقاب»[٧٧]، وعلى الرغم من كون أوديب يبدو واقعيا في الظاهر في بث الرسل إلى العرافين، إلا أنه شتم تريسياس الذي ينطق بصوت الآلهة[٧٨].

إن أكثر حوار في المسرحية يخبر عن أوديب من حيث كونه طاغية الحوار التالي: «كريون ـ لست أراك تحسن الحكم.

أوديب ـ بل أنا أحسنه فيما يعنيني.

كريون ـ يجب أن تحسنه فيما يعنيني أيضا.

أوديب ـ ولكنك خائن.

كريون ـ إن كنت مخطئا في هذا الرأي.

أوديب ـ يجب أن تطيع على الرغم من ذلك.

كريون ـ كلا ـ لا طاعة إذا كان القاضي جائرا»[٧٩].

وبعد أن فقأ أوديب عينيه كان كريون أكثر جراة معه وبذلك أزال القناع عن حقيقته فقال له: «لا تحاول دائما أن تكون صاحب الأمر، فإن ما أفادك ظفرك قديما لم يصاحبك في أطوار حياتك كلها»[٨٠]، وكما يقول إيليا الحاوي: «وإذا كانت المسرحية ذات نزعة تعليمية، فإن الكاتب كان يظهر آفات الطغيان ومظاهره وأعراضه، وهو ما نشاهده في أوديب الذي يتهم ويحكم من ذاته، ولا يحفل بالبينة والشعب، إنه المستبد المطلق»[٨١].

وبناء على ما تقدم إن الأسطورة والمسرحية تخبران عن ميل أوديب الفطري نحو الغطرسة التي أوصلته إلى الإثم، والمواجهة بينه وبين كريون وتريسياس تظهر سمات وخصال أوديب السلوكية الممزوجة بالتهور الذي لا مبرر له والغرور والتكبر والثقة المفرطة بالنفس والنزوع إلى التطاول على الأرباب من خلال إنكار مقدرتهم[٨٢].

بعد هذا العرض الذي بين نفسية أوديب وسلوكياته تأتي مقارنة مسرحية أوديب ملكا مع التوراة لمعرفة أي شخصية في التوراة تقابل شخصية أوديب.

جاء على لسان الكاهن مخاطبا أوديب لأجل اكتشاف قاتل الملك: «... هذه طيبة كما ترى تهز هزا عنيفا، وقد اضطرت إلى هوة عميقة، فهي لا تستطيع أن ترفع رأسها، وقد أحدقت بها الأخطار الدامية من كل مكان، إنها تهلك فيما تحتوي الأرض من البذر، إنها تهلك القطعان الراتعة في المراعي، إنها تهلك بما تصيب النساء من إجهاض عقيم. إن الإله الذي يحمل نار الحمى قد اندفع في المدينة مدمرا مخربا، إنه الوباء المهلك على مدينة كادموس...»[٨٣] فالكلام يشير صراحة إلى موت البذور وهلاك القطعان وفناء الناس وغضب الإله المدمر، وهذه الصورة المليئة بالخراب تشبه تلك التي حلت بأرض فرعون، حين امتنع عن إخراج بني إسرائيل مع موسى، تقول التوراة: «فضرب البرد في كل أرض مصر جميع ما في الحقل من الناس والبهائم، وضرب البرد جميع عشب الحقل وكسر جميع شجر الحقل»[٨٤]

«فالكتان والشعير ضربا»[٨٥]، ثم قال الرب لموسى وهارون خذا ملء أيديكما من رماد الأتون، وليذره موسى نحو السماء أمام عيني فرعون، ليصير غبارا على كل أرض مصر، فيصير على الناس وعلى البهائم دمامل طالعة ببثور في كل أرض مصر»[٨٦]، ثم قال الرب لموسى بكر في الصباح وقف أمام فرعون وقل له هكذا يقول الرب إله العبرانيين أطلق شعبي ليعبدوني... فإنه الآن لو كنت أمد يدي فأضربك وشعبك بالوباء لكنت تُباد من الأرض»[٨٧]، «وكان صراخ عظيم في مصر، لأنه لم يكن بيت ليس فيه ميت»[٨٨]، «وقال موسى هكذا يقول الرب إني نحو نصف الليل أخرج في وسط مصر. فيموت كل بكر في أرض مصر من بكر فرعون الجالس على كرسيه إلى بكر الجارية التي خلف الرحى وكل بكر بهيمة ويكون صراخ عظيم في كل أرض مصر لم يكن مثله لا يكون مثله أيضا»[٨٩].

فالهلاك الذي أصاب طيبة سببه الخطيئة المتمثلة بمقتل الملك لايوس على يد الملك أوديب، والهلاك الذي حل بأرض مصر سببه امتناع فرعون عن إخراج بني إسرائيل مع موسى، والذي نفذ الهلاك في كلا المدينتين غضب الإله.

ومما جاء على لسان الجوقة: واحسرتاه! إني لأحتمل آلاما لا تحصى. لقد سرت العدوى في الشعب كله، وعجز العقل عن أن يخترع سلاحا يذود به عن إنسان، لقد جمدت ثمرات الأرض فهي لا تنمو، وهمدت الأمهات فهن لا ينهضن من مراقدهن، قد ألحت عليهن آلام الوضع، وجعل الموت يرسل ضحاياه متتابعة في سرعة النار التي لا ترد إلى آلهة الجحيم.

وجعلت المدينة وقد فقدت أبناءها بغير حساب تهلك ويلح عليها الدمار في غير رحمة ولا رفق، وهذه الجثث مجندلة على الأرض لا تجد من يبكيها وهي تنشر في المدينة نشرا، وهؤلاء الأزواج وهؤلاء الأمهات ذوات الشعر الناصع قد أحطن بالمعبد من كل وجه، وأقمن على درجه شاكيات باعثات أنينا، مالئات به الفضاء، ضارعات إلى الآلهة في أن تضع حدا لهذا الشقاء»[٩٠].

إن سياق الكلام يشير صراحة أيضا إلى المصيبة التي حلت بالشعب كله وإلى موت ثمرات الأرض وجمودها، علاوة على معاناة الأمهات من آلام الوضع إضافة إلى التهام الموت للمواليد، وهناك الجثث الملقاة على الأرض، ولا تجد من يبكيها، ثم يعود سوفوكليس ليؤكد من جديد على معاناة الأمهات الباكيات الشاكيات وهن يتوسلن إلى الآلهة لتضع حدا لهذه المعاناة. ولو نظرنا ثانية إلى آيات التوراة لوجدناها تشير إلى ذلك بوضوح حين امتنع فرعون عن إخراج بني إسرائيل مع موسى، بحيث نجد صورة الدمار: «ثم قال الرب لموسى قل لهارون خذ عصاك ومد يدك على مياه المصريين، على أنهارهم، وعلى سواقيهم، وعلى آجامهم، وعلى كل مجتمعات مياههم لتصير دما»[٩١]، «فقال الرب لموسى قل لهارون مد يدك بعصاك على الأنهار والسواقي والآجام وأصعد الضفادع على أرض مصر»[٩٢]، «ثم قال الرب لموسى قل لهارون مد عصاك واضرب تراب الأرض ليصير بعوضا في جميع أرض مصر... فصار البعوض على الناس وعلى البهائم... وفعل كذلك

العرافون بسحرهم ليخرجوا البعوض فلم يستطيعوا»[٩٣]. ففشل العرافين في إزالة البعوض هو في الحقيقة يشبه عجز العقل الذي أشار إليه سوفوكليس من حيث كونه لم يستطع أن يخترع سلاحا يذود به عن إنسان. «ثم قال الرب لموسى بكّر في الصباح وقف أمام فرعون... فإنه إن كنت لا تطلق شعبي ها أنا أرسل عليك وعلى عبيدك وعلى شعبك وعلى بيوتك الذبّان فتمتلئ بيوت المصريين ذبّانا... ففعل الرب هكذا، فدخلت ذبّان كثيرة إلى بيت فرعون وبيوت عبيده، وفي كل أرض مصر خربت الأرض من الذبّان»[٩٤].

«ثم قال الرب لموسى مد يدك على أرض مصر لأجل الجراد، ليصعد على أرض مصر ويأكل كل عشب الأرض، كل ما تركه البرد... فصعد الجراد على كل أرض مصر وحل في جميع تخوم مصر... وأكل جميع عشب الأرض وجميع ثمر الشجر الذي تركه البرد، حتى لم يبق شيء أخضر في الشجر ولا في عشب الحقل في كل أرض مصر»[٩٥].

وفيما يتعلق بالآلام الوضع التي أصابت الأمهات والموت الذي يرسل ضحاياه بشكل متتابع، ففيه على الأرجح إشارة من طرف خفي إلى ما أمر به فرعون حين طلب قتل كل مولود ذكر، تقول التوراة: «وكلم ملك مصر قابلتي العبرانيات... وقال حينما تولّدان العبرانيات وتنظرانهن على الكراسي، إن كان ابنا فاقتلاه وإن كان بنتا فتحيا»[٩٦]. ومما يعزز هذا الرأي أن أوديب نفسه حين كان يخاطب رئيس الجوقة لأجل اكتشاف قاتل الملك قال: «وإني لأتمنى على الآلهة أن ينزلوا غضبهم على الذين يخالفون عن أمري فلا تنبت لهم أرضهم الزرع ولا تلد لهم نساؤهم البنين... وأما أنتم يا أبناء كدموس أنتم الذين يطيعونني ويسمعون لي فإني أتمنى أن يكون العدل لكم حليفا وعونا»[٩٧]. فهذا الكلام فيه استبدادية واستعباد فمن لا يطيعه يكن خصما له ولا يحالفه العدل، وهذا يشبه ما فعله فرعون ببني إسرائيل، تقول التوراة: «ثم قام ملك جديد على مصر... فقال لشعبه هو ذا بنو إسرائيل شعب أكثر وأعظم منا. هلم نحتال لئلا ينمو فيكون إذا حدثت حرب أنهم ينضمون إلى أعدائنا ويحاربوننا... فاستعبد المصريون بني إسرائيل بعنف»[٩٨] ومما ينبغي التنبيه إلى أن أوديب كان ملكا جديدا لطيبة بعد مقتل لايوس.

وعندما رأى الملك أوديب هذه المصائب وقد حلت بطيبة طلب من تريسياس الكاهن أن يخلص المدينة من هذا الوباء بحكم كونه يطلع على كل شيء، فقال له: «إي تريسياس أنت الذي يظهر على كل شيء، على ما يمكن أن يعلم وما ينبغي أن يخفى، على آيات السماء وعلامات الأرض... يجب أن تعلم بأن خلاصنا من هذا الوباء رهين بأن نستكشف قاتل لايوس... أنقذ المدينة... إن أمرنا كله إليك...»[٩٩] يستخلص من هذا الكلام أن أوديب قد رفع تريسياس إلى مقام النبوة.

ولما رأى فرعون المصائب قد حلت بأرض مصر دعا موسى وهارون لرفع هذه المصائب، تقول التوراة: «فدعا فرعون موسى وهارون وقال صليا إلى الرب لرفع الضفادع عني وعن

شعبي...»[١٠٠]، «فأرسل فرعون ودعا موسى وهارون وقال لهما أخطأت هذه المرة. الرب هو البار وأنا وشعبي الأشرار. صليا إلى الرب وكفى حدوث رعود الله والبرق فأطلقكم ولا تعودوا تلبثون»[١٠١]، «فدعا فرعون موسى وهارون مسرعا وقال أخطأت إلى الرب إلهكما وإليكما. والآن اصفحا عن خطيئتي هذه المرة فقط. وصليا إلى الرب ليرفع عني هذا الموت فقط...»[١٠٢]. فالرابط المشترك بين الحدثين أن الملك أوديب يطلب من تريسياس الكاهن الذي رفعه إلى مقام النبوة أن يرفع الأذى عن مدينة طيبة وكذلك فرعون يطلب من موسى وهارون رفع الأذى عن أرض مصر، إضافة إلى أن المصائب حلت بطيبة وبأرض مصر بسبب كل من أوديب الملك وفرعون الملك.

وعندما أخبر تريسياس أوديب بأنه القاتل قال أوديب: «إنما هذا تدبيرك وتدبير كريون... هذا كريون قد احفظه السلطان الذي أهدته إلى طيبة دون أن أطلبه إليها، فإذا هو ينسل من تحتي يريد أن يسقطني ويثل عرشي مستعينا على ذلك بهذا الساحر، بهذا الماكر، بهذا المشعوذ الخائن»[١٠٣]، وحينما طلب كل من موسى وهارون من فرعون إطلاق بني إسرائيل، ليعبدوا الرب، حوّل فرعون المسألة إلى أمر سياسي متعلق بالثورة الشعبية ضد الملك. تقول التوراة: «وبعد ذلك دخل موسى وهارون وقالا لفرعون هكذا يقول الرب إله إسرائيل أطلق شعبي ليعيدوا لي في البرية... فقال لهما ملك مصر لماذا يا موسى وهارون تبطلان الشعب من أعماله[١٠٤]».

بعد ذلك العرض ألا يمكن أن نستشف أن أوديب الملك الطاغية يقابل فرعون مصر؟ والذي يعزز ذلك أن هناك خطابا جدليا بين أوديب الطاغية مع كريون البصير وتريسياس الكاهن الأعمى، والمواجهة في التوراة كانت بين فرعون الطاغية من جهة وموسى صاحب اللسان الثقيل وهارون الفصيح من جهة أخرى، وعليه ألا يمكن أن يكون تريسياس الكاهن الأعمى يمثل في المسرحية موسى النبي صاحب اللسان الثقيل، وكريون البصير يقابل هارون الفصيح. فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن لم جعل سوفوكليس في المسرحية شخصيتين اثنتين فقط تواجهان شخصية أوديب إذ ميزهما بسمات جسدية متعلقة بالإبصار والعمى؟ وفي الوقت نفسه نلاحظ أن كلا من موسى وهارون قد واجها فرعون إذ كان موسى ثقيل اللسان بينما كان هارون فصيح اللسان. تقول التوراة: «فقال موسى للرب... أنا ثقيل الفم واللسان... فحمي غضب الرب... وقال أليس هارون اللاوي أخاك أنا أعلم أنه هو يتكلم»[١٠٥] وعليه فهذه ثنائية ضدية متعلقة بطلاقة اللسان وعدمه بينما تتضح هذه الثنائية عند سوفوكليس بثنائية الإبصار والعمى فهل جاء الأمر صدفة؟ وخاصة إذا علمنا دور ومكانة هذه الشخصيات.

ثبت لأوديب من خلال حوار مع الرسول والخادم بأنه قد عاش بالتبني عند بوليبيوس حاكم مدينة كورنثا حيث كانت امرأته عاقرا[١٠٦]، ومما هو معروف أن موسى قد عاش هو الآخر

بقصر فرعون، وقد بينا من خلال مسرحية أوديب ملكا أن أوديب يشبه فرعون، إلا أن سوفوكليس في هذا الموقع بالذات قد جعل شخصية أوديب المتبنى تقابل شخصية موسى عليه السلام ولذا يكون بوليبيوس يقابل شخصية فرعون.

ولما تبين لأوديب أنه قاتل أبيه فقأ عينيه وقال: «... ألقوني في البحر حيث لا ترونني آخر الدهر»[١٠٧]، والسؤال المطروح هنا لِمَ التجأ سوفوكليس لأن يذكر البحر على سبيل النهاية لأوديب الطاغية، على الرغم من كونها لم تتحقق في المسرحية؟ بينما نراها قد تحققت لفرعون في التوراة وبهذا يغيب عن مسرح الأحداث: «فدفع الرب المصريين في وسط البحر. فرجع الماء وغطى مركبات وفرسان جميع جيش فرعون الذي دخل وراءهم في البحر. لم يبق منهم ولا واحد»[١٠٨].

ومن التشريعات الواردة في مسرحية أوديب ملكا أن سوفوكليس يعد القتل رجسا يدنس الوطن حيث جاء على لسان كريون: «إن الملك أبولون يأمرنا أن ننقذ الوطن من رجس ألم به... أما الطهر فأن ننفي مجرما وأن نقتص من القاتل بالقتل فإن الإجرام والقتل هما أصل الشر في طيبة»[١٠٩]. وها هي التوراة تقول: «لا تدنسوا الأرض التي أنتم فيها لأن الدم يدنس الأرض، وعن الأرض لا يكفر لأجل الدم الذي سفك فيها إلا بدم سافكه. ولا تنجسوا الأرض التي أنتم مقيمون فيها التي أنا ساكن في وسطها»[١١٠]. ويصف كريون أوديب بأنه لا يرى الحقيقة بسبب الخطيئة، على الرغم من كونه مبصرا: «... لست عبدك إنما أدين بالطاعة لأبولون... فلأقل لك في صراحة إذن ما دمت تعيرني فقدان البصر إن عينيك مفتوحتان للضوء، ولكنك لا ترى ما أنت فيه من شر... إنك تجهل أنك بغيض إلى أسرتك في الدنيا وفي دار الموتى ستصيبك اللعنة من أبيك وأمك...»[١١١]، وفي هذا المعنى تقول التوراة: «ولكن إن لم تسمع لصوت الرب إلهك لتحرص أن تعمل بجميع وصاياه وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم تأتي عليك هذه اللعنات وتدركك... يضربك الرب بجنون وعمى وحيرة قلب فتتلمس في الظهر كما يتلمس الأعمى في الظلام ولا تنجح في طرقك...»[١١٢].

ويبقى الأمر خلافيا بين الباحثين في تحديد اسم فرعون موسى، إذ إن التوراة لا تذكر اسمه، وإنما تذكر لقب الملك «فرعون» ولكل من الباحثين دليله، فالآراء كما يسوقها محمد بيومي مهران تنحصر في الأسماء التالية: أحمس الأول، تحوتمس الثالث، توت عنخ آمون، رمسيس الثاني، منفتاح، سيتي الثاني، بعد نهاية الأسرة التاسعة عشرة، بعد عهد رمسيس الثالث، لكنه يؤيد أنه منفتاح بعد أن ذكر ست عشرة حجة[١١٣].

ومما يرجح أنه منفتاح من هذه الدراسة المقارنة أن أوديب بعد أن فقد مكانته كملك وخرج إلى كولونا أصاب المملكة اضطراب سياسي تمثل في خلافة العرش ونزاع ولديه عليه من بعده حيث ظفر به الأصغر أتيوكليس ولهذا جاء الأكبر بولينيكيس متوسلا لأبيه[١١٤]، وحين مات

منفتاح واجهت مصر أزمة سياسية مفاجئة حول من يتولى العرش، ففي أثناء حكمه كان ولي العهد سيتي بتاح أكبر الأبناء، وعلى الرغم من ذلك لم يتول العرش وتحول لغيره لأسباب ما زالت مجهولة، فجلس أمون مس على العرش، في ظل ظروف مبهمة حتى الآن، ويمكن الافتراض أن يكون منفتاح قد مات في غياب ولده عن العاصمة، وأن مؤامرة حصلت بين حريم القصر فمكنت صغير السن من الوصول إلى العرش والإسراع بدفن أبيه، فدانت له الأمور[١١٥]. فالرابط المشترك بين الحدثين حصول الخلاف على ولاية العهد في ظل غياب الملك، وكذلك ظفر الصغير بالعرش وحرمان الكبير، ثم إن الخلاف يقع بين اثنين فقط. والدليل الثاني أن أوديب قد فقأ عينيه ففقد بصره، وها هو هردوت يقول عن منفتاح: «وحدث أن أصابه العمى من جراء هذه الحادثة التالية: فاض النهر وفتئذ فيضانا شديدا جدا... وهم يروون أن الملك ـ وقد تملكه سخط مضل ـ أخذ رمحا وألقى به وسط دوامات النهر، وبعد ذلك أصابه في الحال أذى في عينيه ففقد بصره، وبقي أعمى عشر سنوات. وفي السنة الحادية عشرة جاءه وحي من مدينة بوطو ينبئه أن مدة العقوبة قد انقضت، وأنه قد يسترد بصره إذا غسل عينيه ببول امرأة لم تجتمع إلا بزوجها فقط... ولما عاد إليه بصره... جمع جميع النساء اللاتي جربهن، حاشا تلك التي أبصر بعد الاغتسال ببولها، جمعهن في مدينة تسمى الآن (أروترى بولوس) وبعد جمعهن أحرقهن والمدينة معهن»[١١٦] وها هو أوديب في مسرحية أوديب في كلونا يعود له بصره حيث جاء على لسان الرسول «لم يكن أحد يقوده بل كان يقودنا جميعا»[١١٧].

ب - مسرحية أوديب في كولونا

قبل الشروع في المقارنة مع التوراة تحسن الإشارة إلى تبدل حال أوديب حيث رقت له الآلهة، فعندما حل في كولونا نزلت عليه الرحمة واصطفته الآلهة، يؤيد ذلك دراسة كوليت استيبه «أسطورة أوديب» والتي ترى أنه حينما وصل إلى غابة كولونا اختطفته الآلهة وأصبح قبره مباركا بالنسبة إلى الأرض التي يدفن فيها، وهذا يذكر بالقدرة التي تكون للرسول الذي ينتصر في الامتحان الإلهي[١١٨] وأوضح دليل على الاصطفاء الإلهي لأوديب ما جاء في مسرحية أوديب في كولونا على لسان الرسول: «إنما قاده أحد الآلهة أو انشقت الأرض فابتلعته لتجعله بمنجاة من الألم»[١١٩].

بعد أن خرج أوديب إلى كولونا دخل أرضا مقدسة يتضح ذلك من خلال حواره مع ابنته أنتيجونا: «... أما هذا المكان الذي نحن فيه، فمكان مقدس من غير شك، فإنه مغطى بالغار والزيتون والكرم»[١٢٠] بدليل أن الغريب خاطبه بحدة قائلا: «قبل أن تزيد على هذا حرفا يجب أن تخرج من هذا المكان فإنك في موضع لا ينبغي لإنسان أن يطأه بقدمه»[١٢١]. أما ما يقابل هذا الكلام في التوراة ما جاء في سفر الخروج حين ظهر ملاك الرب لموسى: «وظهر له ملاك

الرب بلهيب نار من وسط عليقة... فلما رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة فقال موسى موسى، فقال هأنذا، فقال لا تقترب إلى ههنا اخلع حذاءك من رجليك، لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة»[١٢٢] يلاحظ من النصين السابقين أن المكان المقدس الذي جاء إليه أوديب مغطى بالغار والزيتون والكرم، وكذلك المكان الذي جاء إليه موسى، ففيه شجرة العليق المقدسة، فالتقديس عامل مشترك مع وجود الشجر بصرف النظر عن النوع، إضافة إلى ذلك خلع النعل.

واللافت للنظر أن الآلهة التي تسكن المكان المقدس الذي وصل إليه أوديب هي آلهة مخوفة، إذ يقول الغريب: «مكان مقدس غير معمور تسكنه الآلهة المخوفة بنات الأرض والليل»[١٢٣]، ولما نادى الله موسى من وسط العليقة غطى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله[١٢٤] كما تزعم التوراة، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الموضع هو ما سر تقارب الحوار في المسرحية فيما يتعلق بالإله المخوف توافقا مع آيات التوراة في سفر الخروج، أضف إلى ذلك أن أوديب خرج بعد فعل إجرامي، وموسى قتل المصري بغير قصد ـ قبل النبوة ـ وخرج هاربا من وجه فرعون.

وعندما أراد أوديب أن يدخل كولونا حاول الغريب أن يمنعه كما تقدم وقال له: «... الأرض التي تمشي عليها تسمى العتبة النحاسية لهذا البلد أساس أثينا»[١٢٥]. فالعتبة بمنزلة مدخل باب المدينة، ثم سأل أوديب الغريب عن اسم سيد القرية، فأخبره بأنه ثيسيوس وقال له: «... أقم هنا حيث وجدتك حتى أذهب، فأحمل كلامك لا إلى أهل المدينة بل إلى أهل هذه القرية، فهم الذين سيقررون بقاءك أو ذهابك»[١٢٦] فأهل القرية من علية القوم وشيوخها.

وبعد ذلك تخاطبه ابنته أنتيجونا: «الصمت يا أبي، إني أرى قوما يدنون فيهم شيوخ وقد تقدمت بهم السن يريدون أن يستكشفوا المكان الذي أقمت فيه»[١٢٧]، وحين تأخذ أعضاء الجوقة في البحث عن أوديب يصفه أحدها بالجرأة والوقاحة، عند ذلك يرد متوسلا: «إني أضرع إليكم في ألا تنظروا إلي نظركم إلى العدو»[١٢٨]، وأخيرا ينصاع لأوامر رئيس الجوقة فيقول لابنته: «قوديني إذن يا ابنتي إلى حيث نرضي ما يفرض الدين وإلى حيث نستطيع أن نقول وأن نسمع ولنتجنب مقاومة الضرورة» فيرد عليه رئيس الجوقة: «قف هنا ولا تتجاوز هذه العتبة المتصلة بهذه الصخرة»[١٢٩] وأخيرا ألقى أوديب بحجته: «... إن الأعمال التي أقدمت عليها والتي تخيفك مني إلى هذا الحد قد فرضت علي فخضعت لها، ولم أقدم عليها عامدا ولامريدا... من أجل هذا أضرع إليكم أيها الغرباء أن تنقذوني وتحموني بعد أن أخرجتموني من هذه الغاية المقدسة...»[١٣٠] وحين اتى ثيسيوس سيدالمدينة آوى أوديب بعد أن سمع شكواه ودعواه قال: «من ذا الذي يستطيع أن يرفض عطف رجل كهذا الرجل؟» وأشار إلى رئيس الجوقة بالقول: «إن أراد الغريب أن يقيم في هذا المكان فأكل إليك العناية بحمايته، وإن

أراد أن يصحبني فله ما يشاء...»[١٣١] كما خاطب أوديب قائلا: «واختر أنت يا أوديب مكان إقامتك كما تحب وتهوى»[١٣٢].

يستخلص مما سبق أن أوديب قد وقف على عتبة المدينة التي جاءها منفيا، وحين قدم دعواه وبث شكواه إلى شيوخ القرية مركزا القول على أنه لم يكن متعمدا ما فعل من إجرام، آل القرار إلى حاكم المدينة ثيسيوس فمنحه مكانا للإقامة مع الحماية، ولو نظرنا بالمقابل إلى التوراة لوجدنا أنها تحوي العناصر السابقة من خلال الآيات التالية: «كلم بني إسرائيل وقل لهم إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان، فتعينون لأنفسكم مدنا تكون مدن ملجأ لكم يهرب إليها القاتل الذي قتل نفسا سهوا، فتكون لكم المدن مجلأ من الولي لكي لا يموت القاتل حتى يقف أمام الجماعة للقضاء»[١٣٣]. «اجعلوا لأنفسهم مدن الملجأ كما كلمتكم على يد موسى لكي يهرب إليها القاتل ضارب نفس سهوا بغير علم، فتكون لكم ملجأ من ولي الدم، فيهرب إلى واحدة من هذه المدن ويقف في مدخل باب المدينة ويتكلم بدعواه في آذان شيوخ تلك المدينة فيضمونه إليهم إلى المدينة ويعطونه مكانا فيسكن معهم»[١٣٤].

على الرغم من أن ثيسيوس قد منح أوديب مكانا ليعيش فيه، فإن أوديب كان متخوفا، ودليل ذلك أنه يقول لثيسيوس: «سيقبل بعض الناس»[١٣٥] ويقصد بذلك محاولتهم إرجاعه إلى وطنه طيبة لكن ثيسيوس يطمئنه بالقول: «إن الذين اجترأوا على أن ينطقوا بهذه الكلمات الخطيرة ويتذروا بأنهم سيخرجونك من هذه الأرض سيجدون دون الوصول إليك بحرا واسعا شديد الاضطراب، أمن نفسك إذن فليس عليك بأس حتى ولو لم أقم دونك ما دام أبولون هو الذي أرسلك...»[١٣٦].

وبالعودة إلى ما جاء في التوراة بخصوص البحر الذي يقف حاجزا بين موسى وفرعون: «فقال الرب لموسى مد يدك على البحر ليرجع الماء على المصريين على مركباتهم وفرسانهم، فمد موسى يده على البحر فرجع البحر عند إقبال الصبح إلى حاله الدائمة والمصريون هاربون إلى لقائه، فدفع الرب المصريين في وسط البحر، فرجع الماء فغطى مركبات وفرسان جميع جيش فرعون الذي دخل وراءهم في البحر، لم يبق منهم ولا واحد. وأما بنو إسرائيل فمشوا على اليابسة في وسط البحر والماء سور لهم عن يمينهم وعن يسارهم»[١٣٧] والمكان الذي وصل إليه أوديب هو مكان خصب ترعاه الآلهة إذ تصفه الجوقة من خلال الحوار التالي: «إن القرية التي وصلت إليها أيها الغريب ذات الأرض البيضاء، والتي لا يشبهها مكان في الدنيا هي كولونا ذات الأرض البيضاء. هنا يتنفس البلبل ذو الصوت النافذ في أعماق الأودية الخضر أكثر مما يتنفس في أي مكان... هنا يحب ديونيسيوس أن يهيم في عبثه المقدس بين العذارى اللاتي قمن على تربيته... لا تنام في يوم من الأيام الينابيع الغزيرة لنهر كيفيس الذي ينساب ملتويا هنا وهناك كأنه ثعبان في كل يوم يهدي ماؤه الصافي إلى الأرض خصبا سريعا»[١٣٨].

لاحظ رواية التوراة بخصوص الوعد الإلهي لموسى ولآبائه فيما يتعلق بطبيعة المكان الذي سيحل فيه: «ويكون متى أدخلك الرب أرض الكنعانيين والحثيين والأموريين والحويين واليبوسيين التي حلف لآبائك أن يعطيك أرضا تفيض لبنا وعسلا...»[139]، وفي موقع آخر «... بل الأرض التي أنتم عابرون إليها لكي تمتلكوها هي أرض جبال وبقاع. من مطر السماء تشرب ماء أرض يعتني بها الرب إلهك. عيناي الرب إلهك عليها دائما من أول السنة إلى آخرها»[140].

يتضح من خلال استقراء الفقرات المسرحية السابقة أن هناك حماية لأوديب من خلال البحر الذي سيشكل حاجزا بينه وبين من يتبعه بالإضافة إلى أن الإله أبولون هو الذي أخرجه إلى كولونا ذات الأرض الخصبة بثمارها ومائها مكللة بعناية الآلهة، وهذا يماثل ما جاءت به آيات التوراة السابقة من حيث كون البحر قد شكل حماية لموسى وقومه وهلاكا لفرعون وجنده بعد أن أرسله الرب، وكذلك فيما يتعلق بالأرض وطبيعتها الخصبة ووفرة المياه فيها متوجة برعاية الرب.

بعد هذه القرائن ألا يمكن أن يقال إن أوديب في كولونا يشبه موسى بعد الخروج؟ وإن طيبة تقابل مصر وعلى هذا فهل كولونا ذات الأرض الخصبة هي أرض الميعاد كما تزعم التوراة؟

بعد أن أعطى ثيسيوس حاكم المدينة أوديب مكانا ليقيم فيه، تبعه كريون ليعيده إلى طيبة على اعتبار أنه ولي الدم، إذ إن زوجة أوديب هي أخت كريون، يتضح ذلك من خلال الحوار التالي: «كريون ـ أيها القوم... لا تخافوا... فإني لم أقدم وقد دبرت شرا... إنما أقبلت مكلفا أن أقنع هذا الرجل الشيخ بأن يعود معي... أو يديبوس اسمع لي وعد إلى وطنك... أوديب ـ أيها الرجل الذي بلغ من الجراة أقصاها... فيم هذه المحاولة... وكان النفي محببا إلي وكنت اريده والح فيه فابيته علي... والآن وقد رايت هذه المدينة وأهلها يلقونني لقاء كريما تحاول أن تنتزعني من بينهم... كريون ـ إني أحتكم إلى هؤلاء الناس لا إليك، فإما ردك علي أصدقاؤك... فإذا ظفرت بك.

اوديب ـ من ذا الذي يستطيع ان يظفر بي رغم جيراني؟... أيها الذين أجاروني ماذا تصنعون؟ أتخفرون ذمتي؟...

رئيس الجوقة ـ انصرف أيها الغريب، أسرع إلى الرحيل من هذه الأرض...

كريون من حقي أن أقود أبناء أسرتي!...

رئيس الجوقة... لن أطلقك حتى ترد هاتين الفتاتين... كريون ـ ... أعلم... أن الأثينيين لا يقبلون في بلادهم رجلا قتل أباه ودنس نفسه واتخذ أمه له زوجا. أعلم هذا كله كما أعرف حكمة مجلسكم القضائي الأعلى، عليه اعتمدت...

أوديب ـ أيها الكائن الوقح!... لن تستطيع أن تلومني أنا في خطيئة واحدة لأنني إنما اقترفت هذه الآثام في ذات نفسي وفي ذات أسرتي، وإلا فبين لي كيف ألام على موت أبي إذا

كان وحي الآلهة قد أنباه بأن الموت سيأتيه من يد ابنه؟... فخاصمت أبي غير عالم بأبوته ولا عامد لخصومته وقتلته غير مريد لهذا القتل؟ أما أمي أيها الشقي فقد كنت خليقا أن تستخزي من أن تضطرني إلى الحديث عن الاقتران بها وهي أختك... لقد ولدتني دون أن أعلم ودون أن تعلم هي بأمر المستقبل... وأنت تريد أن تنزعني من هذه المدينة، أنا الشيخ المستجير بها اللاجئ إليها...

رئيس الجوقة - إن الغريب أيها الملك رجل خير! إن شقاءه لعظيم! إنه لخليق بالمعونة!

ثيسيوس - حسبنا كلاما! إن المعتدين يمضون، ونحن نقيم في هذا المكان.

كريون - ماذا تريد أن يصنع رجل لا سند له؟...

ثيسيوس - ... أما أنت يا أوديب فأقم وليس عليك بأس...»[١٤١].

يتبين من الحوار السابق أن كلا من كريون (ولي الدم) وأوديب قد قدم حجته أمام مجلس القضاء فأمر حاكم المدينة برد كريون ومنح أوديب مكانا كي يقيم فيه. تقول التوراة: «... وإذا تبعه ولي الدم فلا يسلموا القاتل بيده لأنه بغير علم ضرب قريبه وهو غير مبغض له من قبل. ويسكن في تلك المدينة حتى يقف أمام الجماعة للقضاء...»[١٤٢].

وإذا ما عدنا إلى الوراء قليلا حينما تبع كريون أوديب من طيبة إلى كولونا وكله إصرار على إعادته معه إلى وطنه، ألا يمكن أن يقال: إن كريون يشبه فرعون موسى بناء على ما تقدم؟ ومما تجدر الإشارة إليه أن تريسياس يغيب عن الأحداث في مسرحية أوديب في كولونا حيث كان - حسب افتراضنا - يشبه موسى في مسرحة أوديب ملكا، وذلك لأن أوديب في مسرحية أوديب في كولونا يقابل - حسب افتراضنا - موسى في التوراة. فهل هذا يفسر سر غيابه؟

ومما يعزز الافتراض بأن أوديب في كولونا يشبه موسى بعد الخروج، أن الآلهة أعلمته بقرب وفاته بالإضافة إلى الإشارات القادمة من السماء التي بعثتها الآلهة لتكون علامة على قرب موته مدة في ظهور البرق وسماع قصف الرعد المتكرر والصواعق وهذا جلي في السياق المسرحي التالي: تقول الجوقة حين سمعت قصف الرعد من بعيد: «لقد قصف الرعد إي زوس.

أوديب - إن هذه الصاعقة ذات الجناحين التي أرسلها زوس والتي سمعتما قصفها الآن ستحملني عما قليل إلى دار الموتى...

الجوقة: انظر إن قصفا عظيما،... يملأ الجو وقد أرسله زوس..(يومض برق في السماء)...

ثيسيوس - وأي آية على موتك تقفك هذا الموقف المعلق. أوديب - إن الآهلة ينبئونني بذلك، ينبئني به مناديهم نفسه، وهذه العلامات التي جعلوها آية على موتي!

ثيسيوس - ما هذه الآيات أيها الشيخ؟

أوديب: قصف الرعد السريع المتصل وهذه البروق الكثيرة، قد أرسلتها يد لا تقهر»[١٤٣]

وقبل موت موسى ظهرت علامات سماوية تقابل تلك الإشارات المتمثلة بالبرق والرعد

والعواصف قبل موت أوديب من خلال النص التوراتي التالي: «وهذه هي البركة التي بارك بها موسى رجل الله نبي إسرائيل قبل موته فقال: جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من بعيد وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم»[١٤٤] وفي موقع آخر: «وقال الرب لموسى هو ذا أيامك قد قربت لكي تموت... فتراءى الرب في الخيمة في عمود سحاب ووقف عمود السحاب على باب الخيمة»[١٤٥].

ولما تحققت لأوديب هذه العلامات الدالة على قرب موته ينهض مضطربا ويخاطب ابنته قائلا: «يا ابنتي يا ابنتي! أليس هنا من يستطيع أن يذهب فيدعو الكريم ثيسيوس!... أيها الملك إن مقدمك ليحقق آمالي، وإنما قادك الآلهة إلى هذا المكان لتلقى فيه سعادتك... إن حياتي لتبلغ أجلها، وما أريد أن أموت قبل أن أبر لك وللمدينة بما وعدت»[١٤٦].

يلاحظ أن أوديب أصر على رؤية ثيسيوس قبيل موته تلبية لأمر إلهي، وحينما أخبر الله موسى بقرب أيامه لكي يموت طلب منه رؤية يشوع. تقول التوراة: «وقال الرب لموسى هو ذا أيامك قد قربت لكي تموت. أدع يشوع وقفا في خيمة الاجتماع لكي أوصيه، فانطلق موسى ويشوع ووقفا في خيمة الاجتماع...»[١٤٧] وعليه ألا يمكن أن نفترض أن ثيسيوس يقابل شخصية يشوع؟

لقد لف الغموض موت أوديب وبقي مكان قبره غير معروف وهذا واضح من السياقات التالية:

الرسول - أيها المواطنون! أستطيع أن أوجز في كلمة ما أريد أن أقول: لقد مات أوديب ولكن الظروف التي أحاطت بموته والآيات التي ظهرت حوله ليست من الأشياء التي يمكن أن تقص في إيجاز...

رئيس الجوقة: كيف مات الشقي؟ أأعانه على الموت أحد الآلهة فقضى في غير ألم؟...

أنتيجونا: ... ولكن الأجواء المجهولة أحاطت به واحتملته في موت غامض مجهول...

اسمينا: إنه مات وليس له قبر ولم يشهد موته أحد!

ثيسيوس - أيتها الفتاتان! لقد حظر على أوديب أن يعرف إنسان قبره...»[١٤٨].

ومما يقوي الافتراض بأن أوديب يشبه موسى هو أن موسى مات أيضا وقدأحاطت بموته هالة من الغموض ومكان قبره ليس معروفا أيضا. تقول التوراة: «فمات هناك موسى عبدالرب في أرض مؤاب حسب قول الرب، ودفنه في الجواء مقابل بيت فغور ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم»[١٤٩].

إن الغموض في موت موسى أثار التساؤلات عندالباحثين إذ يرى أحمد سوسة أن أغرب ما ابتدعه كتبة التوراة عن موت موسى أنهم اتهموا هذا الرسول الجليل كما اتهموا أخاه هارون بخيانة الرب فعاقبهما بالموت، ومن هنا نشأت التساؤلات: هل مات موسى موتا طبيعيا، أم هل أمر الرب بموته حقا؟ ثم يسوق رأي الباحث الألماني «سللين» بأن موسى مات شهيدا واغتاله

الكهنة استنادا إلى بعض الفقرات من سفر يشوع، وهناك من يرى أن يشوع بن نون هو الذي اغتاله بعد أن استصحبه إلى أعلى الجبل ثم عاد من دونه ليعلن لبني إسرائيل أن موته كان تنفيذا لأمر الرب، كما يقدم استهجان أبكار السقاف من كتبة التوراة إذ ترى أن التوراة تعد موسى خاتنا، وبعدذلك كيف يمكن أن ينسب هذا الدين اليهودي إلى موسى؟!، ثم يقدم أحمد سوسة رأي فرويد الذي يوافق على استخلاص سللين من حيث كون موسى قد اغتيل[١٥٠].

وبالعودة إلى المسرحية ها هي أنتيجونا تشير إلى المصائب التي حلت بها وبأختها قبل الخروج من طيبة وبعده من خلال الحوار التالي:

أنتيجونا ـ إني أفكر...

رئيس الجوقة ـ فيم تفكرين أيضا؟

أنتيجونا ـ كيف نعود إلى وطننا؟ لا أجد إلى ذلك سبيلا.

رئيس الجوقة ـ لا تلتمسي هذه السبيل.

أنتيجونا ـ إن الشقاء ليبهظنا.

رئيس الجوقة ـ لقد كان يبهظكما أنفا أيضا.

أنتيجونا ـ لقد كان حينئذ شقاء لا مخرج منه وهو الآن أشد استغلاقا»[١٥١].

وها هم بنو إسرائيل يصيبهم الأذى قبل الخروج وبعده حينما قالوا لموسى: «... هل لأنه ليس قبور في مصر أخذتنا لنموت في البرية. ماذا صنعت بنا حتى أخرجتنا من مصر»[١٥٢].

وبناء على ما تقدم ألا يمكن القول إن ابنتي أوديب: «أنتيجونا وأسمينا» تشبهان شعب الخروج مع موسى؟ ومما يعزز هذا القول: أن أنتيجونا وأسمينا قد طلبتا من ثيسيوس أن يعيدهما إلى طيبة بدليل قول أنتيجونا: «... ولكن ردنا إلى مدينة طيبة القديمة...»[١٥٣] وهذا يعني أن ثيسيوس هو الذي يتولى أمر الفتاتين بعد موت أبيهما أوديب، وفي التوراة نلاحظ أن يوشع يتولى قيادة بني إسرائيل بعد موت موسى ليدخل بهم إلى أرض الميعاد كما تزعم التوراة إذ ورد على لسان موسى: «... تشدد وتشجع لأنك أنت تدخل مع هذا الشعب الأرض التي أقسم الرب لآبائهم أن يعطيهم...»[١٥٤].

لقد وصى أوديب ثيسيوس قبيل موته أن يتولى شأن ابنتيه قائلا: «ضع يدك في أيدي ابنتي. أنتما يا ابنتي ضعا أيديكما في يده...»[١٥٥]، ومما يقابل ذلك في التوراة: «... ويشوع بن نون كان قد امتلأ روح حكمة إذ وضع موسى عليه يده فسمع له بنو إسرائيل وعملوا كما أوصى الرب موسى»[١٥٦].

وأخيرا بعد تحقق موت أوديب خاطب رئيس الجوقة ابنتيه قائلا: «كفا لاتمدا غناءكما الحزين، فإن هذا الوعد محقق لا شك فيه»[١٥٧] وبهذا تنتهي أحداث النص المسرحي، أليس من اللافت للنظر أن تكون نهاية سفر التثنية التي تتحدث عن موت موسى نهاية المسرحية

نفسها؟ فكلاهما تنتهيان بمناحة حزينة. «فبكى بنو إسرائيل موسى في عربات مؤاب ثلثين يوما. فكملت أيام بكاء مناحة موسى»[١٥٨].

وبناء على ما تقدم من المرجع الا يكون التشابه والتطابق والتحوير بين أحداث المسرحيتين والتوراة محض صدفة أو من ابتداع خيال سوفوكليس.

الخاتمة

يتبين من الدراسة التشابه بين أحداث المسرحيتين وقصة موسى وفرعون التي نجدها في التوراة وتحديدا الأسفار: الخروج والعدد والتثنية ويشوع سواء تأثر سوفوكليس بالتوراة نفسها أو بقصة شعبية مصرية أو يهودية أو كلتاهما معا، أو من مصدر يوناني لم نعثر عليه.

لكننا نرجع احتمالية تأثره بالتوراة كما أشرنا سابقا ودليل ذلك هذه الدراسة على الرغم من أننا لم نعثر على نص يشير إلى أنه اطلع على التوراة حيث تبين من الدراسة التطابق في نواة أحداث المسرحيتين مع قصة موسى وفرعون ورحلة موسى ببني إسرائيل مع مصر، علاوة على التماثل في تنامي سير الأحداث بينهما، وأيضا هناك تفاصيل دقيقة متشابهة بين ما جاء في الأسفار السابقة والمسرحيتين فعلى سبيل المثال الغموض في موت أوديب وموسى، وكذلك الغناء الحزين حين موت أوديب والمناحة عند وفاة موسى، يتضح ذلك كنهاية لمسرحية أوديب في كولونا، وكنهاية لسفر التثنية. وإذا نظرنا إلى الشخصيات وجدنا شخصية كريون البصير وتريسياس الأعمى في مسرحية أوديب ملكا تقابلان شخصية موسى صاحب اللسان الثقيل وهارون الفصيح اللسان كما ورد في الأسفار. وفيما يتعلق بالطفلين أوديب وموسى يلاحظ التشابه في كثير من الظروف التي أحاطت بهما من ولادة، ومحاولة الإخراج من محضن الأسرة، وكيفية اشتقاق الاسم، والتبني، وحادثة قتل كل منهما لنفس، والظفر بمكانة عليا، وأخيرا الخروج من الوطن والموت الغامض.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الباحث لا يستطيع استكشاف كل الخيوط والإشارات المتعلقة بتأثر سوفوكليس بقصة موسى وفرعون إلا من خلال دراسة المسرحيتين بشكل متتابع كوحدة واحدة، وعليه لم ينتبه أحد من الباحثين لتأثره بالقصة التوراتية، لأن الدراسات ركزت على مسرحية أوديب ملكا مع أن أغلب الإشارات الدالة على التأثر واردة في مسرحية أوديب في كولونا، إضافة إلى ربط الباحثين المسرحيتين بالأسطورة اليونانية دون الانتباه إلى إمكانية ارتباطها بالقصة التوراتية والحضارة المصرية القديمة. فسوفوكليس بنى المسرحيتين على الأسطورة اليونانية، لكنه حرك الشخصيات عمليا من واقع القصة التوراتية، ومن هنا بقي اكتشاف حقيقة عمله الأدبي قابعا في الزاوية غير المرئية بالنسبة للباحثين.

ولذا ينبغي إعادة النظر في دراسة وتحليل أعمال سوفوكليس بناء على تأثره بالقصة التوراتية، إذ إنه امتلك قدرة على توظيف الشخصيات والأحداث بشكل درامي، وهذا لا يتضح إلا بعد دراسة ومقارنة معمقة بالتوراة، فعلى سبيل المثال تقول التوراة «... أنا الرب إلهك إله غيور افتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضي»[١٥٩]. وكذلك: «مفتقد إثم الآباء في الأبناء وفي أبناء الأبناء في الجيل الثالث والرابع»[١٦٠]. وها هم أبناء أوديب تطاردهم اللعنة المتوارثة من زمن لايوس والد أوديب، وهذا واضح من مسرحية أنتيجونا.

الهوامش والمراجع

1- علي عبدالواحد وافي، الأدب اليوناني القديم، مصر: دار المعارف ١٩٦٠، ص ٢٧.

2- سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، (ترجمة: عبدالمنعم الحفني). القاهرة: الدار المصرية ١٩٧٨، ص ٢٦ ، ٢٧.

3- محمد بيومي مهران، مصر والشرق الأدنى القديم (٥)، الجزء الثاني، الحياة الاجتماعية والسياسية والعسكرية والقضائية والدينية، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩، ص ٥٦٠.

4- توماس ل. طومسون، التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي، (ترجمة: صالح علي سوداح)، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥، ص ج، ١٠.

5- علي نور، ملامح مصرية في المسرح الإغريقي، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧، ص ٥ ، ١٢.

6- حسين الشيخ، دراسات في تاريخ حضارة مصر اليونانية الرومانية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧(أ)، ص ٢٤ ، ٢٧.

7- سيد توفيق، معالم تاريخ وحضارة مصر الفرعونية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٧، ص ٢٩٨.

8- سير آلن جاردنر، مصر الفراعنة، (ترجمة: نجيب ميخائيل إبراهيم، مراجعة: عبدالمنعم أبو بكر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ٢٨٨.

9- المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

10- علي نور، ١٩٦٧، مرجع سابق، ص ١٣.

11- محمد بيومي مهران، مصر والشرق الأدنى القديم (٤) الحضارة المصرية القديمة، الجزء الأول، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩، ص ٣٣٩.

12- علي نور، ١٩٦٧، مرجع سابق، ص ١٥.

13- لويس عوض، نصوص النقد الأدبي اليوناني، الجزء الأول، مصر: دار المعارف، ١٩٦٥، ص ٢٧٥.

14- محمد زكي العشماوي، دراسات في النقد المسرحي، الإسكندرية: دار الكتب الجامعية ١٩٦٨، ص ٨٥.

15- سيد توفيق، ١٩٨٧، مرجع سابق، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

16- هردوت يتحدث عن مصر، (ترجمة: محمد صقر خفاجة، تقديم وشرح: أحمد بدوي)، دار القلم، ١٩٦٦، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

17- عبدالمعطي الشعراوي، أساطير إغريقية، الجزء الثاني، أساطير الآلهة الصغرى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥، ص ٧٣.

18- طه حسين، من الأدب التمثيلي اليوناني، (مجموعة مسرحيات لسوفوكليس ـ انظر مسرحية أوديب ملكا)، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١، ص ١٩٠.

19- علي نور ١٩٦٧، مرجع سابق، ص ٢١.

20- رؤوف عباس، ١٩٨٦، مرجع سابق (مجموعة أبحاث) انظر بحث محمود إبراهيم السعدني، ص ٥٣ ، ٥٤.

21- عبدالرحمن بدوي، تراجيديات سوفقليس، (ترجمة عن اليونانية مع تقديم وتعليق)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦، ص ٥.

22- حسين الشيخ، دراسات في تاريخ حضارة اليونان والرومان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧ (ب)، ص ٢٠٥.

23- إيليا الحاوي، سوفوكليس والتراجيديا الإغريقية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٠ (أ) ص ٤٩.

24- حسين الشيخ، ١٩٨٧ (ب) مرجع سابق، ص ٢٠٥.

25- عبدالرحمن بدوي، ١٩٩٦، ص ٦.
26- إيليا الحاوي، ١٩٨٠ (أ)، مرجع سابق، ص ٤٩.
27- لويس عوض، ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ٢٧٥.
28- عبدالرحمن بدوي، ١٩٩٦، مرجع سابق، ص ٧.
29- لويس عوض، ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ٢٧٥.
30- سوفوكليس، بنات تراخيس. (ترجمة وتقديم: أحمد عثمان، مراجعة: محمد حمدي إبراهيم). سلسلة من المسرح العالمي، العدد ٢٤٩، الكويت، وزارة الإعلام، د.ت، انظر كلام المترجم والمقدم، ص ٨.
31- إيليا حاوي، ايسخيلوس والتراجيديا الإغريقية، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٨٠ (ب)، ص ٩١.
32- إيليا الحاوي، ١٩٨٠ (أ) مرجع سابق، ص ٥٠.
33- لويس عوض، ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ٢٧٥.
34- سوفوكليس، د.ت، مرجع سابق، العدد ٢٤٩، انظر كلام المترجم والمقدم، ص ٩.
35- محمد صقر خفاجة، دراسات في المسرحية اليونانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٩.
36- إيليا الحاوي، ١٩٨٠ (أ)، مرجع سابق، ص ٤٩ - ٥٠.
37- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
38- هردوت، ١٩٦٦، مصدر سابق، ص ١١٦ - ١١٧.
39- لويس عوض، ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ٢٨١.
40- أمين سلامة، أوديسة هوميروس، دار الفكر العربي، ١٩٧٧ - ١٩٧٨، ص ٢٨٧.
41- كوليت إستيه، أسطورة أوديب (ترجمة: زياد العودة، مراجعة: صياح الجهيم)، دمشق: وزارة الثقافة ١٩٨٩، ص ١٢، انظر الحروب في إلياذة هوميروس (تعريب ونظم: سليمان البستاني)، الجزء الأول، دم، ١٩٩٤، ص ٤٣٠ النشيد الخامس، وكذلك ص ٣٧٢ النشيد الرابع، وانظر الجزء الثاني، دم، ١٩٩٤، ص ١٠٩٣ النشيد الثالث والعشرون.
42- كوليت إستيه، ١٩٨٩، مرجع سابق، ص ٩ ، ١٠.
43- لطفي الخوري، معجم الأساطير، الجزء الأول، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة ١٩٩٠، ص ٧٧.
44- لويس عوض، ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ٢٥٧.
45- لطفي الخوري، ١٩٩٠، مرجع سابق ص ٧٧ - ٧٨. انظر روايات الأسطورة في: هـ.ا. غيربر، أساطير الإغريق والرومان. (ترجمة حسني فريز)، عمان: دائرة الثقافة والفنون - المطبعة الأردنية ١٩٧٦، ص ٢٠٥ - ٢١٨، كوليت إستيه، ١٩٨٩، مرجع سابق ص ٢٢ - ٤٥، محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، بيروت: دار العودة ودار الثقافة د.ت، ص ٢٩٤ - ٢٩٥.
46- كوليت إستيه، ١٩٨٩، مرجع سابق، ص ٤٠ ، ٤١.
47- محمد بن أحمد البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. حيدر اباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨، ص ٣٣٦، ٣٣٧.
48- المصدر نفسه، ص ٣٢٨ ، ٣٤٤.
49- سيجموند فرويد، ١٩٧٨، مرجع سابق، ص ٣٣ ، ٣٤.
50- المرجع نفسه، ص ٣٤ ، ٣٥.

51- المرجع نفسه، ص ٣٥.
52- المرجع نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.
53- المرجع نفسه، ص ٣٦.
54- جيمس هنري برستد، تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، (ترجمة: حسن كمال، مراجعة وتصحيح: محمد حسنين الغمراوي بك)، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠، ص ١٣١.
55- المرجع نفسه، ص ١٣١.
56- عبدالمعطي الشعراوي، أساطير إغريقية، الجزء الأول، أساطير البشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ٤٧.
57- ثروت عكاشة، الإغريق بين الأسطورة والإبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ٢١٥.
58- علي عبدالواحد وافي، ١٩٦٠، مرجع سابق، ص ٣٧.
59- لطفي الخوري، ١٩٩٠، مرجع سابق، ص ٧٧.
60- هـ. أ. غيربر، ١٩٧٦، مرجع سابق، ص ٢٠٥.
61- محمد غنيمي هلال، ب ت، مرجع سابق، ص ٢٩٥.
62- خروج ٢: ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ١٠.
63- كوليت إستييه، ١٩٨٩، مرجع سابق، ص ٢٥.
64- لطفي الخوري، ١٩٩٠، مرجع سابق، ص ٧٧.
65- خروج ٢: ١٠.
66- لطفي الخوري، ١٩٩٠، مرجع سابق، ص ٧٧ ـ ٧٨.
67- عدد ٣٥: ٦.
68- عدد ٣٥: ٩، ١٠، ١١.
69- يشوع ٢٠: ١، ٢، ٣.
ومما تجدر الإشارة إليه أن شريعة النفي وردت في قوانين حمورابي (١٧٩٢ ـ ١٧٥٠ ق.م.) فمن يجامع ابنته ينفى، انظر المادة ١٥٤ من: «قوانين حمورابي، (ترجمة: محمود الأمين)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧، ص ٥٦، كما وردت هذه الشريعة في الأساطير السومرية فهناك أسطورة ترجع إلى الفترة البابلية القديمة (حوالى ١٧٠٠ ق.م) تتحدث عن اغتصاب الإله إنليل من قرينته الالهة ننليل وعلى أثر ذلك يتم نفي الاله إنليل، انظر: ديوان الأساطير سومر وأكاد وأشور، (ترجمة وتعليق: قاسم الشواف، تقديم وإشراف: أدونيس) بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦، ص ٤٢.
70- لطفي الخوري، ١٩٩٠، مرجع سابق، ص ٧٧.
71- خروج ١: ٩، ١٦.
72- Josephus, Jewish Antiquities, Books I-I V. Harvard University Press, London, 1967. P. 253.
73- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ١٩١.
74- المصدر نفسه، ص ١٩٢.
75- المصدر نفسه، ص ١٩٦.
76- المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
77- المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

78- إيليا الحاوي، ١٩٨٠ (أ)، مرجع سابق، ص ٢٣٧.
79- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ٢١٦.
80- المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
81- إيليا الحاوي، ١٩٨٠ (أ) مرجع سابق، ص ٢٤١.
82- محمد حمدي إبراهيم، نظرية الدراما الإغريقية، القاهرة: الشركة العالمية للنشر، ١٩٩٤، ص ١٨٨، ١٨٩.
83- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ١٩١ ـ ١٩٢.
84- خروج ٩: ٢٥.
85- خروج ٩: ٣١.
86- خروج ٩: ٨، ٩.
87- خروج ٩: ١٣، ١٥.
88- خروج ١٢: ٣٠.
89- خروج: ١١: ٤، ٥، ٦.
90- طه حسين ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ١٩٧، ١٩٨.
91- خروج: ٧: ١٩.
92- خروج ٨: ٥.
93- خروج ٨: ١٦، ١٧، ١٨.
94- خروج ٨: ٢٠، ٢٢، ٢٤.
95- خروج ١٠: ١٢، ١٤، ١٥.
96- خروج ١٥:١، ١٦.
97- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.
98- خروج ١: ٨، ٩، ١٠، ١٣.
99- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ٢٠٢، ٢٠٣.
100- خروج ٨: ٨.
101- خروج ٩: ٢٧، ٢٨.
102- خروج ١٠: ١٦، ١٧.
103- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ٢٠٧.
104- خروج ٥: ١، ٤.
105- خروج ٤: ١٠، ١٤.
106- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ٢٣٢ ـ ٢٤٥.
107- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ٢٤٩.
108- خروج ١٤: ٢٧، ٢٨.
109- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ١٩٤.
110- عدد ٢٥: ٢٢، ٢٤.
111- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ٢٠٧، ٢٠٨.
112- تثنية ٢٨: ١٥، ٢٨، ٢٩.

الهوامش والمراجع

113- انظر التفاصيل في الفصل الثالث فرعون موسى من كتاب: محمد بيومي مهران، مصر والشرق الأدنى القديم (٣) مصر الجزء الثالث، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢، ص ٤٤٥ ـ ٥١٠.

114- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب ملكا، ص ٢١١.

115- كنت أ. كتشن، فرعون المجد والانتصار رمسيس الثاني ملك مصر، (ترجمة: أحمد زهير أمين، مراجعة: محمود ماهر طه) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ٣٠١.

116- هردوت، ١٩٦٦، مصدر سابق، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

ويقول أحمد بدوي معلقا على هذه الرواية: ليس بعيدا أن تكون هذه القصة من أثر الدعاية السيئة التي نشرها بنو إسرائيل حول سيرة منفتاح، المرجع نفسه، ص ٢٢٨، الحاشية.

117- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٢٢٢.

118- كوليت إستييه، ١٩٨٩، مرجع سابق، ص ٣٠.

119- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٢٢٤.

120- المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

121- المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

122- خروج ٢:٣ ، ٤ ، ٥.

123- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٢٥٩.

124- خروج ٣:٦.

125- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٢٦٠.

126- المصدر نفسه، ص ٢٦١.

127- المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

128- المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

129- المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

130- المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

131- المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

132- المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

133- عدد ٢٥: ١٠ ، ١١ ، ١٢.

134- يشوع ٢٠: ٢ ، ٣ ، ٤.

135- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٢٨٧.

136- المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

137- خروج ١٤: ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩.

138- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٢٨٨.

139- خروج ١٣: ٥.

140- تثنية ١١: ١١ ، ١٢.

141- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢.

142- يشوع ٢٠: ٥ ، ٦.

143- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٣١٧ ، ٣١٩.
144- تثنية ٣٣: ١ ، ٢.
145- تثنية ٣١: ١٤ ، ١٥.
146- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٣١٧ ، ٣١٩.
147- تثنية ٣١: ١٤.
148- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨.
149- تثنية ٣٤: ٥ ، ٦.
150- احمد سوسة، مفصل العرب واليهود في التاريخ، العراق: دار الرشيد ـ منشورات وزارة الثقافة والإعلام ـ ١٩٨١، ص ٥٦٣ ، ٥٦٤.
151- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٣٢٧.
152- خروج ١٤: ١١.
153- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٣٢٨.
154- تثنية ٣١: ٧.
155- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٣٢٢.
156- تثنية ٣٤: ٩.
157- طه حسين، ١٩٨١، مصدر سابق، (سوفوكليس) أوديب في كولونا، ص ٣٢٩.
158- تثنية ٣٤: ٨.
159- خروج ٢٠: ٥.
160- خروج ٢٤: ٧.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

سينما المعتقل

أ. سمير صالح*

مقدمة

يثير استخدام مصطلح معتقل لوصف سينما أمرا يستدعي التوقف كونه يحمل في طياته مغامرة نقدية سينمائية تتعلق بطبيعة هذا المصطلح وحقيقة ظهوره الملتبس في السينما المصرية، وفي البدء يتبادر إلى الذهن السؤال:

هل سينما المعتقل سينما سياسية؟ وبأي معنى؟ وهل يمكن اعتبار كل ما يصور وبه ظلال سياسية على أنه فيلم سياسي؟ أم هي سينما ظاهرة وجدت في سياق المناخ المحموم ثقافيا وسياسيا ومن خلال تصفية الحسابات مع مراحل سياسية تغيرت معالمها وتبدل رجالاتها، فلم تختلف عن بنيوية الفيلم السائد وأقحمت بها السياسة إقحاما؟

حين نشير إلى التباسات المصطلح فلأنه يلامس مشكلة حساسة من أدق مشاكل الإنسان العربي المعاصر، ويتجلى فيه انعدام حرياته وبمستوياته المتعددة لعل أهمها حرية الرأي والتعبير، وحرية العقيدة والفكر والانتماء، ولأنه يبحث وينطلق من المفاهيم الجوهرية، حقوق الإنسان التي أقرتها الشرعية الدولية وتعارف عليها المجتمع المدني.

ويدور الأمر حول مصطلح سينمائي يرمي إلى التمييز بين ما اصطلح على تسميته (سينما سياسية)، وبين (سينما المعتقل)، ويجب أولا تحديد مفهوم المعتقل ودوره كما هو مطروح لديها، خاصة وأن الفيلم الاعتقالي حاول على وجه الدقة إخفاء أهدافه بمحاولة عرض نفسه ككيان شفاف مفتوح على عالم واقعي.

* باحث وكاتب من سوريا.

والإشارة إلى أن تاريخ الفيلم السياسي في مصر هو تاريخ الفيلم المصري ذاته، حيث نشير إلى فيلم (سعد زغلول) عام ١٩٢٣ على أنه أول فيلم مصري في القاهرة، لهي إشارة ذات دلالة.

وعلى مدى تاريخها فإن السينما المصرية لم تكن بعيدة عن التأثر بموجة الأفلام السياسية التي سادت العالم، فتلقفتها وصنعت أفلاما خاصة بها مواربة ومباشرة.

والفيلم السياسي كمصطلح أصبح رائجا في نسيج الكتابات النقدية السينمائية كونه أحد أوجه النشاط الدعائي أو التحريضي في تناول ظاهرة معينة ليتم إسقاطها على ما يمور داخل المجتمع من نشاط أو صراع اجتماعي مخفي أو مستتر.

وعلى الرغم من أن هذا المصطلح ينتابه الكثير من التأويل، فيه تتداخل وتتمازج الآراء، تتعارض وتتناقض، تفترق وتقترب، فهناك من ينفي وجوده واعتباره نسقا فيلميا لا يختلف عن الأنساق الأخرى بتصنيفاتها المتعددة، وبالتالي لا يملك أي فرادة للنظر إليه في السياق النقدي برؤية مختلفة عن الرؤى التي تتناول الأفلام الأخرى.

إن هناك من يعتبر أن كل شيء في الفن سياسي مرتكزا إلى أيديولوجيات المجتمعات المختلفة، وتسويق هذه الأيديولوجيات بأنماط وأشكال مختلفة من خلال البنى الفوقية، وبالتالي لا يعزل الفن عن هذه الأنماط التي تصب في الاتجاهات الأيديولوجية المسيطرة.

السينما المصرية لم تكن بعيدة عن هذا الجدل النقدي، حيث برزت الكتابات العديدة التي تناولت هذا الموضوع من جوانب مختلفة وبرؤى متناقضة متصارعة أحيانا، تؤيد وتنفي هذا المصطلح، وتدخل بؤر شائكة ومسورة بحقول ألغام.

وإذا كان الفيلم السياسي يواجه مشكلة معينة، يكشفها ويعريها ويبحث عن حل لها، وباقي الحلول تتفرع عن المشكلة الأساسية وتدور حولها، فإن المشكلة الأساسية التي تحكم سينما المعتقل هي معالجة الاعتقال التعسفي، ومن هذه النقطة يتم الافتراق ما بين السينما السياسية وسينما المعتقل، من خلال طريقة معالجة هذه القضية الحاسمة والشائكة، وطريقة التعبير عن طبيعة الموقف من هذه الممارسات، إلا أننا نلاحظ أنه حين تتم معالجة هذه القضية ويبتدئ الاعتقال سينمائيا فإن الهدف ليس البحث عن دلالة الاعتقال في الأفق السياسي المغلق، وليس التنقيب في نسيج المجتمع عن المتغيرات التي أفضت إلى مثل هذه الممارسات، ولا تكشف تغييب الأدوات والمؤسسات القانونية والجماهيرية التي يمكن لها - وإن أخذت دورها الفعال والحقيقي - أن توقف آلية هذا النمط من الفعل السياسي، فتحاصره وتهشمه، وذلك ببناء مجتمع سياسي لا اعتقالي يحمل فسحة التمازج والتلاقح بين القوى السياسية والفكرية المختلفة. إضافة إلى أن هذه السينما لم تأت بجديد على صعيد اللغة السينمائية.

إن هذه السينما حملت في داخلها بنى ضمنية متعددة، ولكنها خاصة بنص واحد متقارب، وهنا يمكن السؤال: كيف استطاعت أن تحول هذا النص الواحد لعدد من التكرارات المتفاوتة الانتظام فتتجاوز ظاهرتها وتقترب من نوع خاص بالسينما المصرية دون غيرها من سينما العالم، ترسي دعائمه وتتميز به حيث تتشكل سماته الجمالية - السياسية، ومقاييس لا يستطيع المخرجون الخروج عنها حتى مع تغير المراحل التاريخية السياسية ومرور عقود على الظهور الأول لأفلام سينما المعتقل؟

فيصبح فيلم الكرنك هو الخيط الناظم لمجمل هذه الأفلام، وإن اختلفت تنويعاتها وتباينت أساليبها. وبداية يمكن القول إن سينما المعتقل هي تلك التي تضم أفلاما تعتمد في محورية حدثها على المعتقل السياسي كشكل محدد يتم من خلاله تناول مرحلة سياسية وتاريخية، ومن هذه النقطة تتداخل سينما المعتقل مع السينما السياسية تداخلا جزئيا في الشكل فقط من حيث محورية الحادثة بمضامينها السياسية، ولكن يفترق عنها في الجوهر من خلال تناول هذه الحادثة ووصف تفاصيلها البوليسية بالتأكيد والتركيز على السرد البوليسي، وهنا نشير إلى أن السرد البوليسي لا يصلح للفيلم السياسي الذي يتناول الحادثة مدخلا لفضح القوى والاتجاهات التي تتحكم فيها والوصول لتحليل - وبعمق - آليات المجتمع الذي ينتج هذه الاتجاهات، فيما سينما المعتقل تحلل وتركب وتعيد صياغة الوقائع برؤية تعتمد على المعتقل السياسي شكلا محددا للنيل من مرحلة سياسية معينة، وهي أفلام خاصة شكلت وتشكل نموذجا محددا لتكريس صورة منتظمة تنغرس في ذهنية المتلقي لرسم تفاصيل المعتقل، هذا الأمر الذي تترتب عليه رؤية الكيفية التي تمت بها المعالجة السينمائية للمعتقل، وفي حقيقة الأمر قد يكون مصطلح سينما المعتقل إشكاليا، إذ لا توجد دراسات أو أبحاث في سياق السينما العربية، تتناول هذا المصطلح، تؤكده أو تنفيه، وبالتالي قد تأخذ هذه الإشكالية مداها خلال النقودات اللاحقة التي تتناول منهجا أو منهجيات مختلفة لدراسة هذا النوع من السينما التي محورها المعتقلات السياسية، لاسيما وأن المعتقل يشكل مدخلا للإشارة إلى دلالاته المتعددة في سياق حركة المجتمع وصراعه الاجتماعي والطبقي حيث التناقض بين الفرد والسلطة الحاكمة بما تملك من آليات وبنى وقوانين، وبين الأحزاب المعارضة والطبقات والفئات الاجتماعية المسحوقة من جهة أخرى.

بين الشريحة الحاكمة المعززة بأدوات القمع والمسلحة بالأوامر والنواهي التي تسنها بما يخدم مصالحها ويكرس بقاءها في السلطة، وبين جموع الشعب.

هذه الدلالات التي تقود بالضرورة إلى العلاقة القسرية بين السلطة والشعب والمسورة بالأنظمة والقوانين والتشريعات، وتتناول بنية النظام من الناحية الأخلاقية والتشريعية ومدى الإسهامات في تطبيقها - اقترابا أم ابتعادا - وبالتالي نستطيع تحديد مدنية المجتمع الذي

تتناوله هذه السينما، حيث لا تأتي مدنية أي مجتمع إلا بوجود مؤسساته المدنية التي تتحكم في نظمها الداخلية والمستقلة عن آليات السلطة.

ومن خلال هذا التحديد نبحث، هل قامت سينما المعتقل من خلال موضوعاتها المختلفة بتركيز عدستها لفضح صيغ التلفيقات السلطوية وتسويقاتها المفترضة حول الديمقراطية المزعومة؟ وهل اقتربت في سياقاتها من إثارة السؤال الجوهري أين يقف المثقف من فكر السلطة وأطروحاتها؟

وبعيدا عن فسح المجال للتأويل أو الالتباس، نشير هنا إلى أننا نتناول أفلاما محددة بذاتها تأخذ من خلال موضوعاتها علاقة الفرد بالسلطة مع التدقيق في أسلوبية التناول، وأبعاده التي اعتمدت على صورة بصرية مثقلة بالهواجس والتعاطف الإنساني لتمرير موضوعاتها ومقولاتها، واتخذتها منهجا لإعادة رسم ملامح فترة سياسية محددة من خلال وجهة نظر خاصة مسبقة، هذا مع الإشارة إلى أننا لا نضع جميع أفلام المعتقل في كفة واحدة، وحتى لا نخوض في التعميم فإننا نشير إلى أن هنالك نمطين في التعاطي مع هذه القضية، فهناك بعض الأفلام كان الدافع الأساسي في العمل فيها هو تصوير الخلل القائم لعلاقة الفرد بالسلطة، ومحاولة الإشارة إلى أهمية العودة لأصول الديمقراطية حيث تمثلت بإطار النقد البناء والذي يشير إلى بعض المسالك التي يجب أن تحتذى كنموذج لتعامل السلطة مع الآخرين، بينما نرى في الجانب الآخر أفلاما اعتمدت على شكلانية أطروحاتها لتدين واقعا محددا بذاته، نذكر منها فيلم (الكرنك) ١٩٧٥ لعلي بدرخان وهو الذي شكل البداية لهذا السيل الجارف من الأفلام.

فيلم (وراء الشمس) ١٩٧٨ لمحمد راضي، (أسياد وعبيد) ١٩٧٨ لعلي رضا، (إحنا بتوع الأوتوبيس) ١٩٧٩ لحسين كمال.

إضافة لأفلام مثل (آه يا ليل يا زمن) ١٩٧٧ لعلي رضا، (امرأة من زجاج) ١٩٧٧ لنادر جلال، (طائر الليل الحزين) ١٩٧٧ ليحيى العلمي... هذه الأفلام التي تنحو إلى تصوير المعتقل النفسي بشكله الرمزي، تتناول مراكز القوى وممارستها لنفوذها اللامحدود، فتخلق المعتقل النفسي وصولا للأثر السياسي نفسه الذي تتركه لدى المتفرج.

والنماذج التي ذكرناها، التي سبقت جميعها عام ١٩٨٠، تقدم نفسها على أنها سينما كلية المعرفة، وتحاول وتجهد بالقول أكثر مما يحتمله النص، وأكثر مما تعرفه الشخصيات، وأكبر مما يتسع له الواقع نفسه، وأفلامها تنطوي على ثلاثة عناصر: المعتقل، مراكز القوى، المؤسسات القضائية المندغمة مع هذه العناصر والتي تدعم عمل هذه المراكز.

الاعتقال من وجهة نظر هذه الأفلام يعتبر السمة المميزة، بل والسمة التاريخية الوحيدة التي اتسمت بها المرحلة السابقة، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة هي الراعية لهذه الوحدات العضوية التي تؤسس للمعتقلات.

وللوهلة الأولى تتبدى هذه الأفلام بأنها تعري وتكشف وحدة المجتمع وإنجازاته الموهومة والدعائية، وبالتالي فإنها تنتج حقيقتها الشاملة وتقدم نفسها بمعرفتها بخفايا كواليس *السياسة والأجهزة والقوى المتنفذة.*

هذه السينما لا تقف عند حدود التأمل، ذلك أن مشروعها الأساسي وبحكم ظهورها والموافقة على عرضها تجلى بما هو أبعد من ذلك، حيث تختزل الصراع وتجهد بالقول إن التقارير الملفقة والمزورة هي العامل المحرك لسياسة المعتقلات، وبسردية كلاسيكية ذات مقام هش فتحاول الإقناع، وبشكل غير ظاهر، بأن المعتقلات قد سورت البلد بأكمله؟ ويمكننا في الجانب الآخر أن نرى أن هناك سينما معتقل أخرى تقول بما تصورت أنه حدث من خلال وجهة نظر خاصة تنطلق من المؤلف والمخرج، ولكنها وإن تستعيد مضامين ظاهرة سينما معتقل السبعينات إلا أنها تترك هامشا للتأمل وفسحة للحوار على الرغم من انحيازها لرؤيتها (مع أو ضد).

ونذكر منها فيلم (البريء) ١٩٨٦ لعاطف الطيب، والصحوة الناصرية والرد المتأخر جدا بفيلم (الهجامة) ١٩٩٢ لمحمد النجار وفيلم (قانون إيكا) لأشرف فهمي ١٩٩١، وفيلم (دماء على الثوب الأبيض) ١٩٩٥ لحسام الدين مصطفى، وفيلم (التحويلة) ١٩٩٦ لأمالي بهنسي.

هذه السينما تجهد وبإصرار لافت على استعادة وتأويل تلك الفترة، وبمقاربات وإن كانت جديدة ومختلفة عن سينما السبعينات من خلال محاولات اللعب على خلط الأزمات والتمويه على الزمن الحقيقي للأحداث الدائرة، ومحاولة السير تحت راية ما يسمى المكاشفة والمراجعة النقدية والتاريخية، إلا أنها لا تبتعد عن حدود رسم تفاصيل العمل الخاص بهذا النوع السينمائي التي أرسى دعائمها فيلم (الكرنك)!

ويمكننا الإشارة إلى أن سينما المعتقل وإن تواصلت على المستوى التاريخي مع مرحلتين تاريخيتين تعاقبت خلالهما سلطتان سياسيتان على الرغم من أن كلا منهما امتداد للأخرى، وإن هذه الأفلام محل الدراسة قد أنتجت وعرضت خلال ثلاثة عقود، وعلى الرغم من أن هاتين السلطتين السياسيتين قد اختلفتا في الأوليات والمهام، وكان لكل منهما أولوياته السياسية والثقافية، فإن الخيط الناظم الذي حكم ظهور هذه السينما بقي كما هو ولم تتبدل مهامه وأولوياته، ولم تتغير رؤيته للمرحلة التي يتناولها، وهو ما يشكل علامة استفهام هائلة لحقيقة هذه السينما.

إلا أنه ومن خلال البحث والمتابعة والاستقصاء نجد أن سينما المعتقل قد اعتمدت على المكان السينمائي كمعيار محدد للإشارة وبصفة عامة إلى اتهام الماضي وفتح نوافذ المستقبل، حيث إن المعتقل هو المكان الدرامي الذي يصيغ مجمل أحداث متعددة، وبتنويعات مختلفة، ويتمسك بموضوعه المحوري، وإدانة المرحلة السياسية من خلال تصوير ما يدور خلف الجدران

من تعذيب وسادية مطلقة. هنا نستطيع القول إن سينما المعتقل المصرية التي تناولت حقبة سياسية مشخصة المرحلة الناصرية، قدمت نفسها على أنها داعية لفضح كارثية هذه المرحلة، تحت شعارات مختلفة كالموضوعية والمكاشفة ووقف التجاوزات، ومن دون أي التباس كانت هذه الأفلام تتناول مرحلة الرئيس جمال عبدالناصر، بما هي مرحلة مثيرة للجدل، حصل من خلالها لغط كثير، فعمدت هذه السينما إلى تطويع المرحلة من خلال تناولها وفق منظار رؤيوي وحيد مع اعتمادها على أشكال مختلفة تبعا لاختلاف المصالح والأهواء السياسية. في هذه السينما تم التسابق والعمل لإنجاز عدة أعمال هدفت، ومن خلال تسويقها، الحصول على إمكانية فتح ثغرة في الوعي الجمعي، قبل فوات الأوان وبإصرار منقطع النظير، على وصم تلك المرحلة بالعار والدموية السادية المغرقة في حب الذات، لتضج هذه الأفلام بالكمية الهائلة من الأنات، ومقولات التعذيب، التي تتكرس بحفلات تعذيب يشمئز منها المتلقي فينفر وتهرب من بين يديه حميمية تلك المرحلة، بأحلامها التي اجتاحت المحيط إلى الخليج، ببذور الرؤى التي شكلت تلاحم وتعاضد سمع هديره في شتى أصقاع الوطن العربي، فشكلت فيما شكلت رافعة نهضوية لفكر قومي ورؤى عربية واحدة، تغلغلت في النفوس والوجدان. فكر حدد من هو الصديق ومن هو العدو وطرق الاختيارات بينهما.

مما يفضي لتساؤل أساسي: هل نجحت السينما ومخرجوها حيال فكرتها عن المعتقل برمته بما هو أرضية لموضوع الصراع السياسي؟ هل حقيقة فضحت لعبة السياسة وعلائقها الاجتماعية والحزبية؟ هل عملت على هذه الرؤى أم أن الهدف من ذلك هو مآرب وأغراض مستترة بعيدة عن المحتوى القيمي الأخلاقي لموضوعاتها التي تناولتها؟

إن المنظور السينمائي للمعتقل قد حكم برؤية وحيدة الجانب، وبمنظور يرى انعدام إمكانية الحل، ولا يملك ولا يرغب في تخيل طرق أخرى للحل، وبمعنى أدق لم يعمل على ابتكار حل خاص به بل اكتفى برسم صورة واحدة تمت استعارتها عن وعي، ينظر بشكل فاضح من خلال أكثر من فيلم لمسالة المعتقل بانعكاساته الأمنية فقط.

نجد أن هذه الأفلام تواصل فيما بعد، ترتيب معادلات الصراع السياسية المتعلقة داخل المجتمع وفق منظور خاص، الانحياز السياسي والأخلاقي للنظام الذي ظهرت هذه الأفلام في ظله، وعلى هذا الأساس سيبدو الموضوع، لا باعتباره موضوع تناقض سياسي، يعتمد المواجهة والصدام الاجتماعي ذا الطابع الأمني، وإنما بصفته الإشكالية التي تنجم من خلال حوادث عرضية أو موجهة، يمكن تسويتها بإبداء أقصى قدر من التفهم المغاير، وفي السياق نفسه نجد أن سينما المعتقل لا تقدم أي إسقاط نقدي للسلطة السياسية التي أنجزت الأفلام في مرحلتها. فعندما نفحص الكيفية التي جرت بها مقاربة السياسة سينمائيا في لحظة تحقيق الأفلام وخروجها إلى الجماهير، نجد أنها تطرح فكرة الشراكة، مناوبة ذلك أن حلولها توفيقية

تصالحية. الأمر الذي يعني الاستعداد الفعلي لمشاركة المثقف للسياسي في خططه ومواقفه، وإلا ما معنى أن تحيد جميع الظواهر السياسية والراهنة وتنصب على الجانب الأمني فقط، خاصة وأن السلطة الجديدة كانت في موقع القرار في السلطة السابقة وخرجت من رحمها؟

هذه الرؤية الملتبسة لا يتم النظر إليها على أنها مجرد حكاية سينمائية تتناول فترة تاريخية محددة بل كإشارة سياسية على الإمكانية الفكرية المتحققة بين يدي السينمائي لمغازلة النظام الجديد. فبلا موارية يكتب المخرج محمد راضي في إهدائه لفيلمه (وراء الشمس) ١٩٧٨ بأن موضوع فيلمه: (قضية الحرية في كل زمان ومكان ولولا مناخ الحرية التي تعيشها مصر ثورة التصحيح، لما شاهدنا هذا الفيلم الآن). في إطار هذه الرؤية تتكشف إشكالية اجتماعية سياسية، في النظر إلى ركن أساسي لتحقيق إنسانية وهو الحرية ومدى مطابقة هذه المفردة لحقيقة مفهومها التاريخي في الاستخدام الحقيقي، كمحور ناظم في التعاطي مع الآخر. فإذا كان المخرج قد بسط سلطته على مدى المساحة الزمنية لفيلمه، تحت لافتة هذه المفردة لتعزيز رؤيته الملتبسة، فإننا نرى عكس ذلك عند د. حسن حنفي حين يرى الحرية: (إنما تعني القدرة على التفكير الباطني دون أثر للقوالب الذهنية المفروضة على المجتمع، كما أنها القدرة على التحرر من الخوف الداخلي حتى يصبح الإنسان هو ذاته لا غيره، وأن يكون مظهره حقيقته، وأن تتوحد شخصيته قاضيا على الازدواجية التي نعاني منها في حياتنا المعاصرة، ومن جانب آخر تتضمن الحرية القدرة على التعبير عن الرغبات والتمنيات. الحرية من حيث هي القدرة على الانسلاخ عن الشائع وإنقاذ الذهن من المتعارف عليه والعودة إلى الذات الحرة الأصلية التي تصيغ المسائل منذ البداية)[٢]. ومن هذا المنطلق فإن الأعمال الفنية ليست مجرد نسخ من الواقع وإن الصدق الفني مداه بفضل كون الفنان يجرد الظاهرة الحياتية عما هو ظاهري ومصادف ويعممها فيكشف عن العلائق والروابط المخفية بين الأشياء التي يصورها. هنا يحيل الحديث عن الحرية التي جسدها المخرج محمد راضي إلى اتجاهات بينت التناقضات التي عكسها والتي حاولت تصوير لوحات من الحياة مما يطرح على بساط البحث المسائل الملحة في المجتمع، وهنا نتساءل عن مدى صدق فهمها لظواهر المجتمع، هل تطابقت الفكرة المتضمنة موضوعيا في العمل الفني مع ميول الإنسان الطبيعية والتي تستجيب لحاجاته الملحة، أم أنها مصطنعة تنشأ بفعل تشويه طبيعة الإنسان في ظروف اجتماعية غير طبيعية؟

وكذلك نجد المخرج أمالي بهنسي عند تقديم فيلمه (التحويلة) يقول: (إن هذه المحاكمات تمت لوقف تجاوزات حدثت في زمن سابق)، يثير السؤال عن التجاوزات إلى اتجاهات السياسة وتجسيدها بمحاكاة مرحلة بذاتها آخذين بعين الاعتبار أن الناصرية وحركة الرئيس جمال عبدالناصر، بصفتها ثورة قامت على أنقاض الملكية والفساد الذي استشرى في عهد الملك فاروق، قد حيدت بعض الطبقات والفئات الاجتماعية عن مواقع النفوذ والسلطة، بل

وألحقت بها الأضرار الفادحة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، هذا التحييد ومن ثم الاقتصاص سينمائيا من الدور الذي لعبته الناصرية في تهميش البعض المسيطر تاريخيا كان الدافع لهذه السينما. هنا يثور السؤال كيف عملت سينما المعتقل على كشف التحييد ومن ثم محاولة الناصرية كشفها وفضحها بشكل إبداعي يزيل الحجب عن الواقع ويرصد تغيرات المجتمع وحركته، ليس عكسا فوتوغرافيا ولا حوارا من جانب واحد، بل محاولة تشكيل صورة فيلمية تستمد مقوماتها من الواقع وتحلق بفضاءات تتمثل الجانب الإنساني كافة ليصبح الخاص هو العام، الذاتي هو الموضوعي، المحلي هو العالمي.

ويحق لنا أن نتساءل بهذا الصدد هل كانت سينما المعتقل بشخوصها ومفرداتها ولغتها السينمائية ووقائعها ضرورة مجتمعية إبداعية وثقافية ملحة جدا بحيث لا تحتملها تجربة أو اثنتان؟ أم أن الاتجاهات الراهنة للسلطة السياسية الجديدة فرضت تنويعات في الاتجاه الواحد لتناول هذا الموضوع ذي الصلة الحساسة وبمعيار يتجه لوصف المرحلة السابقة بالكارثية؟

لقد كان فيلم (زائر الفجر) للمخرج ممدوح شكري في السبعينات من أوائل الأفلام التي حاولت معالجة مسألة القمع السياسي غير أن الفيلم لم يعرض إلا بعد سنوات من إنتاجه وبعد أن تدخلت الرقابة وفرضت تغيير الكثير منه، وربما أن مصير الفيلم كان عبرة أثرت على ما تبعه من أفلام حاولت الدوران في الفلك نفسه واستفادت من وضع سياسي محدد سمح بوجودها ضمن الحدود التي فيها وكان في ذلك مفارقة، حيث إن السينما التي حاولت خوض غمار المواضيع السياسية ومن منظور تقدمي خضعت لرقابة شديدة فمنعت وشوهت كما حصل مع فيلم (الهارب) لكمال الشيخ الذي لم تسمح الرقابة بعرضه إلا بعد تعديلات أدت إلى مسخه كليا. اللافت للنظر أن معظم الأفلام التي تناولت مسألة القمع الذي تمارسه المخابرات وجدت تعاونا من قبل الرقابة ذاتها، ذلك أن السماح بالحديث عن القمع ومراكز القوى كان يعني بالضرورة وبالشكل الذي أنجزت فيه في هذه الأفلام، بدءا من (الكرنك) وانتهاء بفيلم (احنا بتوع الأوتوبيس) عام ١٩٧٩ لحسين كمال. مجموعة هذه الأفلام التي تم إنتاجها في عصر السادات تبدت بأنها موجهة ضد عبدالناصر ذاته[٣]، وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل كانت سينما المعتقل بريئة الدوافع وهي تعمل على نعي الأحلام البريئة؟.. أم هناك نزوع مضمر نحو التصالح مع السلطة الجديدة؟

بعد هزات الثقة ولاسيما بعد هزيمة حزيران وفي ضوء ذلك النزوع، وبدلا من أن يكون السينمائي في الموقع النقدي الحقيقي، وجد نفسه متماثلا مع شروط السلطة مغازلا لها بأن، تلك السلطة التي عملت جاهدة ومنذ بدايتها على تضخيم المسألة الأمنية للعصر السابق ووضعت التحفظات على دور المسألة الأمنية ومؤسساتها برؤية لا تنطلق من النظر للإنسان بوصفه الإنساني الحضاري، وإنما بإصرار لتكون هذه النوعية من السينما نموذجا

يحتذى به ويتوجب العمل على تسويقه لترتد فيما بعد عن مجمل مكتسبات المرحلة تلك، بهذا المعنى نفسر ظهور الرئيس السادات، في بداية فيلم التحويلة وهو يقوم بالإشراف على حرق التقارير الأمنية والتسجيلات الصوتية للمواطنين المصريين، وبهذا المعنى نرى تجاوز فيلم (الكرنك) مرحلته ليصل إلى مرحلة السادات. كما نشاهد أكثر من فيلم يقوم بإصرار لافت وهو يشير إلى التغيير الجوهري الحاصل جراء ثورة التصحيح ونستطيع أن نجد ذلك في فيلم (آه.. يا ليل يا زمن) للمخرج علي رضا. ففي حوار لإقناع فاتن بطلة الفيلم والتي تؤدي دورها المطربة وردة نسمع محمود شوقي المسؤول والذي يؤدي دوره رشدي أباظة يقول لها: (في إمكانك ترجعي مصر، وتعيشي زي كل الناس، مصر حصل فيها ثورة، ثورة تصحيح، قضت على كل مراكز القوى التي كانت بتظلم الناس)، ويتابع.. (السيادة النهار ده للقانون، وكل مظلوم ممكن يسترد حقوقه عن طريق القانون.. والثورة مسؤولة عن إنقاذ كل الجرحى)، أي (حركة التصحيح).

والدكتور فهمي يتعرض للاعتقال وتشويه سمعته وهدم عائلته من قبل الضابط فهمي لاختلافه في الرأي معه بعدما يقوم بشراء ضمائر البعض وإلصاق تهمة صدم أحد المارة وقتله مع أن زوجته هي من قامت بذلك في فيلم (امرأة من زجاج).

أما الخلاص لعادل المحكوم عليه بالإعدام بتهمة قتل وهو بريء منها فإنه يأتي إليه من خلال انفجار ثورة التصحيح حيث يفرج عنه، فتكون إشادة فيلم (طائر الليل الحزين) للمخرج يحيى العلمي بالعهد الجديد واضحة المعنى.

بينما يجبر الثري أحمد على التوقيع على شهادة طبية تثبت عدم وفاة عماد صديق أحمد بالجماعة السياسية تحت التعذيب والمعتقل بل بصورة طبيعية مقابل الإفراج عنه، فيرضخ تحت تهديد رئيس المخابرات ويخرج، وذلك في فيلم (أسياد وعبيد).

بينما تحاول الطالبة السابقة والأستاذة الجامعية لمادة القانون إخراج الدكتور حسين مرسي من حالة الهذيان بالإشارة إلى أن المرحلة السيئة الذكر والمليئة بالقمع والوحشية قد ولت إلى غير عودة، وان المرحلة الآن هي مرحلة الإنسان وحقوقه والنظر إليه بشكل آدمي وذلك بفيلم (قانون إيكا).

وبالعودة إلى تقديم محمد راضي لفيلمه (وراء الشمس) وما يثير هذا التقديم من الالتباس في جوهر الإبداع ومواكبته للمتغيرات الديمقراطية ومناخاتها الحقيقية، نجد أن للإبداع معايير مختلفة، فالكسندر روشكا، يعرف الإبداع بقوله: (يمكن اعتبار الإبداع وفق تعريف مبرمج، بأنه الوحدة المتكاملة لمجموعة العوامل الذاتية والموضوعية التي تقود إلى إنتاج جديد وأصيل وذي قيمة من قبل الفرد أو الجماعة فالإبداع بمعناه الواسع هو حلول جديدة للأفكار والمشكلات)[٤].

وسواء كان الإبداع فرديا أم جماعيا، فإن الديمقراطية أهم شروط تحققه، ويتناول الديمقراطية نجد ارتباطها التاريخي الوثيق أو المباشر بالدولة والنظريات السياسية، حيث جاء عنها في الموسوعة السياسية: (أنها نظام سياسي اجتماعي، تقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأي المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات، التي تنظم الحياة العامة[٥]، وأساس هذه النظرية يعود إلى المبدأ القائل إن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، وبالتالي فإن الحكومة مسؤولة أمام ممثلي المواطنين وهي رهن إرادتهم). ويرى الدكتور حسن حنفي أن الديمقراطية هي: (احترام الرأي الآخر والاستماع له وعدم تكفيره وإدانته، والوشاية به لدى السلطات وكأنه خيانة عظمى، والاعتراف باحتمال خطأ الذات وبأنها قد تتعلم من الآخر)[٦].

وعمليا فإن أي بحث نظري في الديمقراطية، هو بحث في طبيعة الدولة وجوهرها، حيث واقع انقسام المجتمع إلى حاكم ومحكوم، إلى فئة تسيطر على معطيات اتخاذ سلطة القرار، وأخرى يتوجب عليها الالتزام بالقرارات والسياسات التي يتم إقرارها، وبالتالي هل كانت سينما المعتقل بكونها سينما ذات مضمون سياسي، تبحث القضايا التي تتعلق بجوهر التنظيم الاجتماعي من حيث هو موضوع جدل وخلاف، مثل طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو من حيث أساس الطاعة السياسية العمياء المفروضة، وابتعاد هذه الطاعة في المفاصل والقواطع التاريخية عن استلابها والتمرد على القوانين والبنى المؤسساتية مما يفضي بها إلى الصدام والمواجهة.

نمذجة الشخصيات

النمذجة في سينما المعتقل تتم عن طريق إبعاد الصفات الفردية وتلاوينها المختلفة، وتثبيت جانب واحد من جوانب الشخصية، وبنتيجة التجريد هذا لا تبقى سوى صفة واحدة من صفات الشخصيات، مثل شخصية المعتقل الطيب وضابط الأمن الشرير، وفي سينما المعتقل سوف تتكرر هذه الشخصيات، باستمرار وتبسيط شديدين حتى درجة السذاجة، حيث تجعل الناس إما طيبين أو أشرار متنفذين، وتجعل سياقات الفيلم بمجملها تنحو هذا المنحى، الذي يفقد الدراما مصداقيتها حيث يتم رسم الشخصيات وتأثيراتها بانسلاخها عن سياقاتها الاجتماعية، وإن قدمت في إطار اجتماعي، فإنها تقدم بصيغة محايدة تميل لنزعة الاستسلام، بإيحاء يحاول أن يثبت ما يعانيه المجتمع المذكور من تخبط وانهيارات، وتتجسد دائما شخصيتا الفيلم المحوريتان: المعتقل الذي هو على الأغلب طالب جامعي أو أستاذ جامعي، وضابط الأمن، وتتداخل بينهما شخصيات هامشية، لا تلعب دورا مؤثرا في رسم الخطوط المفصلية للعمل

الفني حيث نجد العسكري أو المجند، أو الزوجة أو الأم وغالبا ما تكون هذه الشخصيات ذات منابت اجتماعية مسحوقة فنجدها بسيطة وإنسانية في تصرفاتها.

والشخصيات الفيلمية هذه تنمّط بشكل يحمل في طياته الثبات من البداية للنهاية، فما يمثل من الصورة الأولى هو كل الدور وكل البطل، ولن تفلح الصور اللاحقة في إضافة ملمح جديد بعيدا عن الاكتشاف والتأثيرات والاهتزازات التي تعشش في النفس والتجربة التي تصقل، حيث نجد أن المثالي يبقى على مثاليته، خلال الفيلم بكامله، والشرير يبقى على نزعته السادية مستلهما منها أصناف العذاب، هذه الشخصيات تشعر بأن العمل لا يلقى أي عناء لكشفها أو حتى فضح مخزونها الثقافي أو الفكري الاجتماعي أو الحزبي، بل نجدها متمسكة بمقولات جافة وبمفاهيم مجردة تنطق بها بآلية مثل: الخير، الحق، الحرية، الديمقراطية، إضافة لسؤال الهزيمة.

وحتى في مجال حركتها الاجتماعية كداعية لهذه المقولات نجدها غير متحققة إلا في إطار الجامعة، والتي تشكل في غالبية الأفلام بؤرة لظهور الكثير من التنظيرات، وثمة إشكاليات نلاحظ في أن أغلبية المعتقلين من طلبة الجامعة لم يكن لهم الإطار الحزبي المتحقق لمعارضة السلطة القائمة، وبالتالي نرى أن مجمل التحركات غير متسقة وهي تعبر عن المأزق الاجتماعي المفترض (غياب الأحزاب الجماهيرية في العمل) حيث إن لائحة الجامعة المفروضة من السلطة قد حظرت أي شكل من أشكال النشاط السياسي بين الطلبة وعلى سبيل المثال نصت الفقرة(٤) من المادة (٨٧) على حظر تشكيل جماعات طلابية، أو الإسهام فيها من دون ترخيص سابق من سلطات الجامعة كما فرض حظر مشابه في الفقرة(٥) على توزيع المنشورات أو جمع التوقيعات أو إصدار مجلات الحائط، وحظرت المادة (٦) المظاهرات في الجامعات، وعلى الرغم من هذه القيود إلا أن الدور الأساسي في تركيز الضوء على الخلافات السياسية كانت تقوم به الجامعة، حيث ورثت الناصرية نظاما سياسيا، ولعبت في الجامعات دورا مهما سواء في الحركة الوطنية أو في الصراع من أجل السلطة. في البداية، ومن أجل تدعيم السلطة، كان على النظام العسكري أن يكتسب الكتلة الطلابية النشطة سياسيا والتي اعتادت شأنها شأن الجماعات السياسية الأخرى العمل داخل الإطار الليبرالي للنشاط السياسي، فوجدت أنه من الصعب عليها أن تتفق مع حكم القوات المسلحة، وكان الطلبة والعمال يعتبرون بمثابة مصدر كامن للاضطرابات السياسية، فكما قال الرئيس السادات: (اللي عايز يفجر موقف في مصر يلاقي المادة المتفجرة في مكانين من الطلبة باعتبار أنهم شباب مندفع لا يتروى في التفكير عاوز يعيش معركة وعاوز يكون له كيان والمادة الثانية العمال)[٧].

من آلية التفكير هذه نرى أن أولى الصدمات ما بين النظام والطلبة بدأت عام ١٩٥٤ وهو تاريخ لم يكن قد بدأت الثورة فيه بتشكيل ملامحها النهائية وإنما كانت في إطار التجريب

والبحث عن صيغ تجتث فيها مخلفات عهد الملك فاروق، إلا أنه يمكن القول إن المواجهة التي حدثت في الجامعات سواء مع الأساتذة، أو مع الطلبة كانت نتيجة التصادم بين الميول الليبرالية للجامعيين، والميول الاوتوقراطية للحكام العسكريين كما يقول الدكتور لويس عوض: (كان العديد من الناس يتصورون أنه يمكنهم الحصول على جمهورية وإصلاح زراعي وفي الوقت نفسه المحافظة على الأشكال التقليدية والديمقراطية الليبرالية)[٨].

وعلى الرغم من أن النظام قد اصطدم منذ بداية تسلمه السلطة السياسية، مع الطلبة الجامعيين، إلا أنه حاول أن يوجه النشاط السياسي للطلبة، ليصب في عدد من التنظيمات السياسية التي أقامها ابتداء من (مكتب الطلبة) في هيئة التحرير، وانتهاء بمنظمة (الشباب الاشتراكي) و(طليعة الاشتراكيين السرية)، و(التنظيم الطليعي)، كما تم إنشاء تنظيمات غير سياسية تحت إشراف الأجهزة الحكومية للإشراف على الرياضة والأنشطة الترفيهية للشباب والطلبة، وكان من أهم هذه الأجهزة (المجلس الأعلى لرعاية الشباب) و(وزارة الشباب) اللذان أعلنا على التوالي، وعلى الرغم من كل ذلك، فإن الإنجازات التي تحققت قليلة نسبيا على امتداد السنوات التي تواجدت بها هذه المنظمات والأشكال الحكومية في الجامعات، لعزوف الطلبة وأساتذتهم عن الانضمام لهذه المنظمات خوفا من وصمهم بموالاة السلطة، وخضوعهم في جانب آخر للتيارات والاتجاهات الفكرية والدينية المتعارضة مع السلطة (شيوعيين - إخوان - وفديين).، مما أفضى في النهاية بمنظمات السلطة أن تنسحب من الجامعات.

في سينما المعتقل على الرغم من الادعاءات في التميز والدلالة بالابتعاد عن السائد، إلا أننا نجد حقيقة التميز في الشكل الجديد، باعتماد السرد الفيلمي على المعتقل كمكان جغرافي يلعب دورا فاعلا ومؤثرا في صيرورة النص، إضافة إلى الضياع والاغتراب لجيل بدأت أسئلته تتلاحق.

إلا أنها في الواقع لم تبتعد عن شباك التذاكر، فاعتمدت الحبكة السينمائية القديمة (سينما الباشاوات) حيث مواضع الحب والغرام ونجوم الشباك بأرصدتهم الجماهيرية ووسامتهم أو كوميديتهم التي لم يحاولوا أن يتخلوا عنها حتى وهم في المعتقل تمهيدا لأفلامهم المقبلة.

هنا البطل القديم الحالم، في الحصول على حقه الطبيعي من الحياة والحب وبناء أسرة كريمة في شقة يظللها الحب والأمل بالمستقبل المشرق، يواجه البطل الشرير الفاسد، المتمثل في ضابط الأمن الذي هو المعيق والمعرقل للأحلام.

في هذه الأفلام نجد المشهدية القديمة نفسها، والحبكة القديمة نفسها، فلم تبتعد هذه السينما عن بنيوية الفيلم العادي ووسائل تعبيره التي تم تناولها من دون الطموح لتقديم لغة جمالية تقدم علاقة جديدة بين هذه السينما وجمهورها. فعلى الرغم من أنها تتناول علاقة

سياسية قمعية إلا أن روح التسلية بقيت تغلف موقفا قديما من الإنسان نفسه على الرغم من محاولات التمويه التي نراها.

الشخصية السلبية (ضابط الأمن)

لقد صيغت هذه الشخصية، ونمطت في الذهنية العربية، وبحكم واقع المجتمعات العربية كمعادل موضوعي للقمع والإرهاب، هذه الرؤية النابعة من تاريخية الأنظمة والصراع السياسي معها وانعكاسات هذا الصراع باعتماد الأسلوب الأمني العسكري شكلا متأصلا في التعامل مع الآخر المختلف المعارض، بالإضافة لاستخفافها بالقوانين والبنى المدنية، فيضيء هذا الموضوع من ناحية علاقة أشكال التنظيم الاجتماعي المدني وعلاقتها مع النظام العسكري وقوانينه، ففي أكثر من فيلم نشاهد الجنود بتجهيزاتهم الميدانية وهم يندفعون لتلقي واستقبال المعتقلين الجدد باللكمات، كما نشاهدهم يتصدون بالطريقة نفسها للتظاهرات والاضطرابات، هذه المشاهد التي تنطوي على دلالة مهمة لتفسير العلاقة بين المعتقلين والجنود، وأسلوبية التحاور فيما بينهم وتحاول أن تعمم ذلك لتطرح علاقة الجماهير الواسعة مع النظام السياسي، وتظهر التكريس لمحاولات الالتحام القسري المفروض رغما عنهم، والذي أفضى إلى حرمانهم الأهل والحرية، وضمن هذه الرؤية لا مجال للانفكاك والتمايز سوى بتعميم صورة بشعة مخيفة لضابط الأمن الذي تنشق الصورة عن عينيه اللامعتين بشهوة وحشية، آتية من تحوله في نظر ضحيته إلى فعل لا يحده حد، ذلك الإنسان الذي يعيش الفصام، بجبروته وقوته وقسوته داخل المعتقل، وخضوعه وانكساره وتذلله أمام رؤسائه خارج المعتقل، هذه الشخصية المستلبة والإنسانية التي تمارس جميع أشكال الفساد بعيدا عن أي قيم إنسانية يقدمها المخرج محمد راضي في فيلمه (وراء الشمس) حيث تعكس شخصية الجعبري التي أداها الممثل رشدي أباظة مجمل الصفات النمطية لضابط الأمن، هذه الشخصية تقوم في بداية الفيلم بقتل اللواء حسن سلامة المسؤول عن مصلحة السجون، والذي جمد نفسه في المنزل مطالبا بمحاسبة المسؤولين عن الهزيمة، هنا نجد شخصية الجعبري تأخذ أبعادا درامية مختلفة، من حيث تصوير بنيتها الأخلاقية، فتجدها تقوم بالاستيلاء وتوظيف الأموال الخاصة التابعة لإدارة المخابرات لصالح زوجته التي تقوم بشراء العقارات، وتأسيس شركات الاستيراد والتصدير، وفي الجانب الآخر، نراه يقيم علاقة محرمة مع سهير الأستاذة الجامعية وابنة حسن سلامة، فبعد مقتل أبيها يقوم بإيهامها بأن هناك مؤامرة لقتلها فيخدرها ويغتصبها ويوثق ذلك بأشرطة التسجيل، ليجبرها فيما بعد على العمل معه كمخبرة، وواشية على حركة الطلبة، وبتناول شخصية الجعبري كما عكستها سياقات الفيلم نجدها شخصية متآمرة منفعلة، تعمل جهدها للحصول على رضا الرؤساء وفي الآن ذاته تحاول جهدها لتوريط رؤسائها، وإرسالهم إلى ما وراء الشمس، أي إلى

المعتقل لتصبح هي الشخصية الرئيسية في العمل بينما بالمقابل نجد شخصية هاشم رئيس [illegible] والذي لا يأبه كثيرا للتقرير يزود به عن طائرات الفانتوم التي وصلت إلى إسرائيل بقدر اهتمامه بتحركات الداخلين والخارجين إلى منزل الرئيس جمال عبدالناصر، بل ويذهب أبعد من ذلك وبإشارات تحمل أكثر من مغزى وأكثر من تأويل حين يطلب مراقبة تسجيلات الرئيس نفسه هو وزوجته وأولاده.

هذه الشخصية تتجلى لنا، وبحكم موقعها الأعلى، أكثر هدوءا واتزانا وقدرة على التآمر وصوغ الأحكام الجاهزة التي تخدم بقاءها في موقعها، شخصية تتحكم في خيوط اللعبة المرسومة سلفا بإعطائها هامشا جزئيا لحركة الآخرين مع مطالبتهم بالمراقبة المؤامراتية لكل عنصر من عناصرها للآخر، وبالتالي التحكم في مصائرها جميعا، شخصية منخورة تحوز على الرضا وتمارس الفجور مع زوجة الجعبري وأيضا مع سهير عشيقة الجعبري، وفي حين نرى شخصية الجعبري كأداة نزقة متسرعة وملوثة بالدماء والسادية من خلال حصولها على الاعترافات والتوقيع الدموي عليها من قبل المعتقلين، فإننا نرى شخصية هاشم مصاغة للدلالة على البنى الفوقية للسلطة التي لا تمارس سفك الدماء بيديها وإنما من خلال أدواتها - عناصرها - وبهذا تكون شخصية الجعبري كمثال لضابط الأمن الذي تناط به المهام القذرة تأسيسا لمجمل التناول الفيلمي لنمطية الصورة السينمائية لضابط الأمن، وعلى الرغم من أنها مقززة إلا أنه أعيد ظهورها مرة أخرى ومن خلال ضابط الأمن في فيلم (احنا بتوع الأوتوبيس) للمخرج حسين كمال، حيث تنفر المشاهد السينمائية بصورة ضابط الأمن الذي صيغت نمطيته، والوساوس تتآكل حتى العظم حيث نراه حريصا كل الحرص على مسح يديه بالمحارم الورقية عند كل لقطة له فيتحرك في مساحة ضيقة ضمن غرفته المعدة للتحقيق بين المغسلة ومغازلة العصافير، هذا الضابط الذي يقترب بأدائه الحسي من تحقيق الشكل والحركة الأنثوية (ليشعرنا بشذوذه) وهنا رمز جديد يضاف إلى الصفات التي ألصقت بشخصية ضابط الأمن.

نتعرف إليه وهو يسأل عن حمام الشمس فيجيبه العسكري بأن المعتقلين واقفون تحت أشعة الشمس منذ الصباح في مشهد سديمي لا ينبئ عن ملامح، فيه ينهال ضوء الشمس الكثيف كسياط لاهبة على الرمال الصحراوية لتشتعل تحت أقدام المعتقلين الحفاة والمستسلمين لقدرهم بيأس، وضابط السجن يمتطي حصانه مستعرضا قوته وجبروته مستمتعا حتى الثمالة بقطرات العرق التي تنز من الأجساد المنهكة المتهاوية والتي تنتظر إشارة الرحمة من يده لمغادرة هذا الجحيم والاحتماء بفيء الزنزانات ثقيلة الظل، هذا المشهد صاغته الكاميرا بشغف شديد فأحالت وجه الضابط إلى مساحة سوداء قاتمة فلا تتبين أي ملامح لقسماته كما أنها ركزت نظرتها من الأسفل للأعلى للدلالة على العنجهية والصفات اللاإنسانية التي يتحلى بها،

فتعكسه متطاولا، هذا الضابط الحريص على القضاء على رائحة التعرق في جسده بشتى أنواع العطورات يظهر كشخصية متناقضة وبدور يحاول أن يؤشر إلى الفارق الكامن بين الحياة والموت، بين الحقيقة والنفاق، ومن خلال هذه الرؤية يأخذ الفيلم مداه الأبعد في سبيله التأملي لنوعية الضابط ودوره، حيث الاختلاف هنا نراه في محاولات الحصول على الاعترافات من خلال اللين والدهاء، فالضابط يأخذ بأنصاف الجمل ليصيغ جملا متكاملة تخدم عقيدته، فتبرر رؤيته للمعتقلين الذين بين يديه، وتظهر قناعته غير المعلنة بأنهم مدانون سلفا ومحكوم عليهم، فيفسر الكلمات على هواه وعندما يصطدم بالحقائق يعود ليلبس قناعه الحقيقي حيث لا مناص من استعمال القوة والتعذيب ومناداة جلاديه للحصول على الاعترافات الخطية الموقعة من قبل المعتقلين بما يريد.

الضابط المشروخ بادعاءاته في لقائه الأول مع المعتقلين الجدد بأنه هنا (يوجد عدل وأيضا يوجد تحقيق لأجل كل معتقل يأخذ حقه)، والمسرع للحصول على الاعترافات تلبية للاتصال التلفوني الذي تلقاه من الأعلى، نجده مبديا الطاعة العمياء للآخرين، والاستعداد للمضي لآخر الشوط وصولا للقتل حتى يتم إيراد اسمه في جدول الترقيات القادمة.

أما في فيلم (التحويلة) لآمالي بهنسي، فإننا نشاهد ونكتشف أكثر من نموذج لشخصية ضابط الأمن، حيث نرى النقيب سامي، الموكل إليه مهمة روتينية ألا وهي ترحيل دفعة من السجناء السياسيين إلى أحد المعتقلات الصحراوية، وفي محطة لتوقف القطارات يكتشف هروب أحد السجناء، فنراه يعيش الرعب والذعر المزدوج حيث الارتجاف واختلاف قسمات الوجه والرعشات التي تطغى عليه، وفي لعبة للخروج من هذا المأزق تلمع بذهنه للحظة فكرة شيطانية فيقوم بإبدال عامل التحويلة حلمي مكان السجين الفار، وفي المعتقل الصحراوي يبلغ صديقه الآخر الضابط عزمي سلام والمشرف بشكل مباشر على المعتقل وسجنائه بما حصل فيصوغا مؤامرة الصمت هروبا من تحمل المسؤولية والتعامل مع حلمي عامل التحويلة بأنه حسين النحراوي السجين الفار، وتبدأ عملية الضغط على حلمي بشتى الأشكال ليعيش الفصام والاعتقاد بأنه هو حسين النحراوي، وفي جانب آخر معاكس نرى شخصية مختلفة لضابط الشرطة المقدم عمر خالد الذي يمارس عمله المدني في قسم الشرطة فيرفض الواسطات، وبالتالي لا يساوم ولا يهادن حتى مع مراكز القوى لقناعته الداخلية بأن نص القانون ينطبق على الجميع من دون استثناء، وتعكسه الكاميرا صاحب ضمير حي ملتزم بالسلوك الأخلاقي والاجتماعي السوي، هذا الضابط ومن خلال رنين التليفون الذي يلح، بينما دوائر الدخان تتعالى في غرفته مشكلة ضبابية ترمز لضبابية المرحلة، يرفض الرد على الهاتف مدركا أنها وساطة لأحد أبناء المتنفذين، فيدفع ثمن مواقفه تقارير ملفقة يحتويها ملفه الوظيفي، وينقل بسببها إلى المعتقل الصحراوي بموقع هامشي غير فاعل حيث مآل التحكم

الحقيقي بالقرارات يؤول إلى النقيب عزمي الذي يمتلك مصائر الجميع فيمارس فوقية مغرقة بحب الذات. وهنا نعود مرة أخرى لنمطية الشخصية المرسومة لتنفيذ مهمة تلفيق الاتهامات والحصول على الاعترافات الخطية للمعتقلين بعد حفلات التعذيب التي يمارسها مستمتعا حد الثمالة، إضافة إلى التستر على الخطأ مستمدا مصادر قوته ومكوناتها من خلال علاقاته مع مراكز القوى والنفوذ في الهيئة الأعلى. في المعتقل يكتشف المقدم عمر المفارقة الكامنة بأن حسين النحراوي المتهم بانتمائه لجماعة الإخوان المسلمين ليس إلا مسيحيا قبطيا، فيبدأ رحلة السؤال والبحث عن الحقيقة، فتكون رحلته في الوقت ذاته هي رحلة فضح المؤسسة الأمنية بتركيباتها المصطنعة فيأتيه الرد صاعقا: (هل تريد أن أرمي باثنين من زملائك في السجن مقابل محولجي؟) فيعاود المقدم التمسك بمواقفه المبدئية معلنا أمام مسؤوله أن (القانون لا يفرق بين ضابط ومحولجي) فيتهدد ويتوعد فتكون النتيجة إعادته إلى المعتقل سجينا هذه المرة. بعد ذلك يؤخذ قرار تصفيته الجسدية لأن خروجه من المعتقل سيكون سببا في فضح العلائق والخفايا التي تتحكم في هذه المؤسسة من حيث المصالح أو الخروقات، وعند لحظة التنفيذ التي يوكل القيام بها للنقيب عزمي يحاول عامل التحويلة حلمي إنقاذه، مما يؤدي إلى اختراق الطلقات صدريهما متعانقين، فينساب الدم في النهر الصغير لتتحول مياهه كلها حمراء (دلالة على كمية الدماء التي تهدر في المعتقلات) وبعيدا عن شخصية المقدم عمر التي سنتناولها فيما بعد، إلا أننا نرى أن هذا الفيلم لم يشذ بالمطلق عن نمطيات ضابط الأمن وسماته، وخصوصا ضابط أمن المعتقل على الرغم من أن الفيلم يحاول أن يخلط الأزمنة فيما بينها، ففي حين نرى قاهرة التسعينات، مبانيها وسياراتها وناسها، فإننا نرتد إلى مرحلة الناصرية بإشارات هائلة يحتويها الفيلم.

أما في فيلم (البريء) قصة وسيناريو وحوار وحيد حامد وإخراج عاطف الطيب فإننا أمام الشخصية الفصامية المزدوجة لضابط الأمن. حين نرى توفيق (محمود عبدالعزيز) يدخل متجرا للألعاب باحثا عن لعبة هدية لطفلة عمرها ست سنوات فيشتريها، وعندما يخرج يتعرض له عسكري المرور ليسجل بحقه مخالفة مرورية بسبب إيقاف سيارته في المكان الممنوع فينصاع له، متصاغرا دون أن يعرفه على نفسه، والضابط توفيق الذي يقوم بدور المهرج لإسعاد الأطفال في حفلة عيد ميلاد صديقة طفلته يجعلنا نشعر بإنسانيته للوهلة الأولى وهو يزرع البسمة على شفاه الأطفال من خلال مواقفه المدهشة، ولكن هذا التعاطف يقف مذهولا حين نراه ممتطيا حصانه مختالا بين صفوف المعتقلين الجدد ويبدأ بسؤالهم عن تهمهم (أنت شيوعي) (أنت اخوان؟) مستعرضا قوته ومهارته بتبيان المعلومات الأسرية والمهنية لكل معتقل، ثم فيما بعد يربط أحد المعتقلين خلفه بالحبال (الدكتور علي خليفة دكتور الجيولوجيا) والذي يؤدي دوره الفنان جميل راتب، ويلكز فرسه لتعدو بينما جسد الدكتور يحفر عميقا في باطن

رمال الصحراء مشكلا خطا متعرجا تحت أشعة الشمس اللاهبة، ويأخذه ليعذبه بتغطيسه في الماء، بلذة منقطعة النظير، ذلك الإنسان الذي يختلق للسجناء عملا منذ الصباح إلى المساء ليتلذذ بعطشهم الشديد، بتكليفهم بحفر بئر ثم ردمه فيما بعد، هذا الضابط الذي يقوم بقتل الروائي ودفن جثته في الصحراء وتذييل توقيعه بأنه قتل من جراء محاولة الهرب، يحاول أن يصور ويكل وضاعة لوفد تقصي الحقائق عن مقتل الروائي رشاد عويس (صلاح قابيل) بأن هذا المعتقل هو فندق موجود في الصحراء، ولكنه يحمل ميزة مهمة للنزلاء على اعتبار أنهم من المثقفين والفلاسفة وأصحاب الرأي، بهدوئه، وبالتالي فهو المكان المناسب للتأمل والتفكير، بل ويذهب إلى اعتباره مصحا نفسيا، يعالجون به، ولكن على طريقته، ويضيف بأنها طريقة كلها إنسانية. ففي دولة ثانية يدفنونهم في الحياة ولكن (نحن نكتفي بعزلهم عن الناس وبس، ونحن في النهاية تحت أمر القانون وطبعا حضرتكم من رجال القانون والعدالة وتقريركم يمكن أن يخرس الإشاعات والأكاذيب التي في الخارج)، فيجول الوفد في أرجاء المعتقل ليرى إنسانية التعامل المبرمج والمرسوم مسبقا نتيجة العلم بالزيارة. هذا الفيلم يظهر جانبا مهما غُيِّبَ في بقية الأفلام الأخرى، وهو أن ضابط المعتقل ليس السلطة المطلقة، كما يشير الفيلم إلى الانفصال بين السلطة القضائية والسلطة الأمنية، حيث يضطر الضابط إلى الكذب والتلفيق في كل شيء، ومع ذلك فإن المبالغة في تصوير وحشية المعتقل والضابط المسؤول عنه لم ينج منها الفيلم الذي ناقش مقولات أكثر مصداقية من غيره من الأفلام.

أما في فيلم (الهجامة) لأسامة أنور عكاشة قصة وسيناريو وحوار وإخراج محمد النجار، فإن هذا الفيلم يتفرد بالكامل، عن بقية الأفلام، بتناول أحداث ١٨/١٧ يناير ١٩٧٧ وما سوّق إعلاميا، بوصف تلك الأحداث الشهيرة من قبل السلطة بانتفاضة الحرامية فيناقش الفيلم مرحلة الانفتاح، في ظل حكم السادات، والتحولات الاجتماعية والقيمية التي حصلت في تلك الفترة الزمنية، والفيلم يعيد للذاكرة الصور الحية لتلك الهبة الجماهيرية حيث نجد المظاهرات وكيفية تعامل قوات الأمن مع الجماهير الغاضبة. فتصور الكاميرا الإطارات المحترقة والدخان المتصاعد في الأجواء والهراوات الغليظة التي تنهال على رؤوس البشر، صفارات الإنذار وخراطيم المياه، والمعتقل هنا هو سجن للنساء حيث نجد إيناس الهجامة الحرامية، المحكوم عليها بثلاث سنوات سجن لقيامها بالسرقة والتي يفرج عنها هي والكثير غيرها قبل انقضاء مدة العقوبة، تخرج لترى الدنيا تشتعل أمام عينيها فيلقى القبض عليها وبشكل مقصود وتودع المعتقل لإيهام الرأي العام بصفتها لصة وإحدى المشاركات في الأحداث لتنطبق مواصفات انتفاضة الحرامية على ما يحدث.

في جلسة التحقيق يخبرها الضابط المسؤول بأن جميع المعتقلات حرامية وأنهم غدا سيذهبون للمحكمة لتقول إنهن يعملن معها وتتم الإغراءات بفتح مشروع كبير لها، إذا قامت

بالشهادة.. وأمام وكيل النيابة تنفي معرفتها بأي من البنات وتشرح ظروف اعتقالها المفاجيء في اليوم نفسه الذي أطلق فيه سراحها، ويتساءل القاضي بحدة مؤنبا ضباط الأمن (أمال فين الاعترافات التفصيلية يا بهوات) وفي المعتقل وبعد عودتها نعود مرة أخرى لنمطية ضابط الأمن وصورته المعروفة حيث يقوم بصفعها وفيما بعد ينصب حفلة تعذيب متكاملة على أنينها وصراخها، فنشاهد التغطيس في برميل الماء، وتستمر سادية طلعت محاولا إرضاخ إيناس وكسر مقاومتها وحتى عندما يخاطبه أحد الضباط (كفاية يا طلعت ما توديش نفسك في داهية وتحمل نفسك مسؤولية) تكون إجابته (مسؤولية إيه دي لمة شوارع ما حدش حيسأل عنها زي بنات الجامعة) وعندما يقول له زميله معترضا على الأسلوب (ده كتير)، تكون إجابته (ما عنديش غيره).

ومن كل ما سبق يمكننا أن نسجل التالي:

١- إن سينما المعتقل تبين أن رجال الأمن يتعاملون بآلية ودون أي حس إنساني أو وازع أو ضمير وهم يحملون فوق أكتافهم أعباء الحركة المرسومة بدقة وممارستهم تتم إما بشكل فردي أو إرضاء لزملائهم أو مرؤوسيهم. وهناك أكثر من إشارة ودلالة على حقيقة هؤلاء الأفراد وهم البعيدون عن أعين الرقابة، حيث إنهم بممارستهم هذه، يتجاوزون منطقة الصلاحيات الممنوحة لهم والتي أساسا تقوم بتحديد حركتهم في التعامل مع المعتقلين.

٢- الازدواجية والفصام المترافق بمنهجية غريبة وممارسات شاذة وسادية أقرب إلى الحيوانية هي أبرز الصفات والملامح التي تتجسد بشخصية الضابط الأمني.

٣- تلفيق الاتهامات والحصول على الاعترافات بعد حفلات التعذيب قاسم يشترك فيه جميع ضباط الأمن في أفلام سينما المعتقل. إنه السبيل الوحيد ولا سبيل آخر عدا ذلك.

٤- تركيز الضوء على الخدمات التي تقدم للأعلى والانصياع للأوامر حتى لو كانت تحمل إشارات الكذب والتزوير. ففي فيلم (الهجامة) لمحمد النجار تتحدد هذه الرؤية من خلال حوار بين عناصر قوى الأمن الذين يتأهبون لتفريق المظاهرة. يقول أحدهم (إحنا لازم نضرب في المليان) فيجيبه آخر مستغربا: (إحنا نضرب؟ جايز تضرب واحد يطلع أخوك أو ابن عمك) وآخر يقول (دي فرصتنا عشان نعمل حاجة تنططنا لفوق)، أحد الضباط يختم النقاش (فاهمين غلط... فاكرين اللي يضرب أكثر يعجب أكثر ويترقى أكثر)؟

الشخصية الإيجابية

إن التغيرات العميقة التي عايشتها السينما المصرية خلال عقد الستينات وبروز مواضيع وأهداف جديدة للفيلم المصري فرضت اختفاء ابن الذوات بسماته المحددة وملامحه البارزة التي عملت السينما المصرية على إرسائها خلال مسيرتها برمتها، مما أدى إلى ظهور الأبطال

الهامشيين والأبطال العاديين البعيدين كل البعد عن مقاييس النجومية التي كانت رائجة فيما مضى، أبطال في أسفل السلم الاجتماعي، يملكون الحلم ولا يستطيعون تحقيقه.

ولكن سينما المعتقل إعادة لأفلام أولاد الذوات حيث أصبح الأبطال (المعتقلون) الجدد تحقيقا لحلم العودة لأفلام أولاد الذوات، الذين يحملون بذور الخير والحب والإنسانية، فيما ظل النموذج الحقيقي للإنسان الملتزم، المعتقل خارج الواقع اليومي. فهذه السينما في محاولة منها لتقديم الصيغة بشكلها الجديد (للمعتقل) بوصفه ابن ذوات من طراز جديد يحمل نوعا من تصاعدية الحلم الصادم بمدى حجم الكارثة التي مضت.

وبتناولها لنماذج المعتقلين قدمت سينما المعتقل نماذج لشرائح اجتماعية عدة كشاهد إثبات على أن المعتقل طال جميع أبناء الشعب من الريف للمدينة، من الأمي إلى الجامعي، من الروائي للعامل، من مروّج الدعارة ومتحرش النساء إلى الشيخ، هذه الشرائح التي تريد أن تشهد على خواء النظام وتلفيقاته من خلال مستوى واقعي خاص تجسده الشخصية في الانطلاق من خطأ ما أو لرؤية تساؤلية لتجد نفسها في مواجهة الأحداث وفي خضم المعتقل، لتجسد أشخاصا مثقلين بهاجس الموت وخطره وما إلى ذلك من مستوى الوعي بأن الوجود في المكان لا انفكاك منه، وفي هذه السينما نتابع مشوار الفلاح الشاب من غياب وعيه، إلى امتلاكه، والعامل من التهمة الملفقة إلى لحظة موته، فنجد الاتجاهات والأشكال المختلفة لتناول الشخصية الإيجابية بصيغ مختلفة.

في الأفلام ثمة شخصيات تقدمها السينما بصفتها الإيجابية بانتمائها إلى شرائح مختلفة وطبقات اجتماعية متعددة، فظهر نموذج المثقف الجامعي، والمثقف الروائي أستاذ الجامعة والموظف والعامل، فشكلت هذه الشخوص المعادل المجتمعي القيمي، بموازاة ضابط الأمن ومؤسساته الأمنية، فيندغمان بمحورية النص الإبداعي ليلتقيا ويتصارعا كل من موقعه بعلاقة السلب والإيجاب المعكوسة، لنجد الترميز في أن الجلاد يصبح ضحية في وقت ما، وتطحنه آلية الرؤية المحددة سلفا، تجاه أي نزوع نحو التفكير المنطقي.

المثقف/الجامعي

ثمة اعتقاد ما، في ذهن الناس، بأن مجرد امتلاك الشخص الصفة الجامعية فإن ذلك مؤشر دلالي للحصول على الثقافي/المنفتح، ذي العقلية النيرة. وبعيدا عن الدخول في تفاصيل هذه الرؤية ودخول النقاش لتحديد الفرق بين التعلم وبين الثقافة، إلا أن سينما المعتقل انطلقت من هذه الذهنية المحددة للخلط في دور الشخصيات وفعلها المؤثر في سياق الأحداث، والأمر اللافت أن هذا الخلط أدى إلى الاستمرار عند الكثير من الأفلام في التعاطي مع هذه الرؤية، فكانت أغلب الشخوص (الإيجابية) لأفلامها هي من طلبة وأساتذة الجامعات وهي أنماط من

الشخصيات سوف تتكرر كثيرا. ففي (قانون أيكا) للمخرج أشرف فهمي والمؤلف أحمد صالح فإننا نرى الدكتور حسين مرسي (محمود عبدالعزيز) دكتور مادة القانون في جامعة القاهرة، يعيش هاجس الاعتقال والتعذيب داخل المعتقل مما يجعله يعيش كوابيس من الرعب من مجرد ذكر كلمة (أمن) أمامه حيث ترتد ذاكرته إلى فترة اعتقاله في شهر مارس ١٩٦٨، الدكتور حسين يعيش مرحلة اللاتوازن، وفقدان الانتماء حتى لمفهوم الوطن والأرض، يصبح متشككا بصورة هذيانية من أي كلمة أو لفظة تؤشر إلى السلطة. هذا الدكتور الذي يعيش حالة الجنون، وعلى حافته، استطاع أن يقيم علاقات سوقية مع العالم السفلي المهمش، علاقات دافعها الأساسي تعاطي الحشيش والجنس، حيث يعتبر أن صيغة العيش هذه هي الأجدى للبقاء والاستمرار بعيدا عن أي شيء، فبرأيه (كبسة الحشيش أهون من كبسة السياسة).. من ابرز أصدقائه، المعلم الحانوتي، الذي يبيع جثث الموتى وأعضاءها لطلبة الطب، ويقوم الدكتور حسين بتخزينها في منزله المتواضع ويعتقد بذلك أنه يستخف بالموت، ويعود بذاكرته للمعتقل حيث يموت في كل يوم واحد من أصدقائه في المعتقل، فيصرخ، ويصرخ حتى تجف عروق حلقه، هذا الدكتور الذي تحاول طالبته السابقة والأستاذة الجامعية لمادة القانون إخراجه من حالة اللاتوازن بإفهامه أن المرحلة انتهت، وأن القمع انتهى، وأن المرحلة الجديدة تنظر للإنسان بما له من حقوق مدنية، سنراه يهرع راكضا في الشارع عندما يتقدم منهما ضابط البوليس، فيرفض العودة إلى حياته العادية، ويبقى متقوقعا في الحدود التي رسمها لنفسه، بعد خروجه من المعتقل، وسيصرخ في نهاية الفيلم عندما يتم القبض عليه، نتيجة إشكال بسيط، وهو قابع داخل السيارة العسكرية محاطا برجال الشرطة (بس ما تضربونيش... بس ما تعذبونيش) لتقف الكاميرا متسمرة على وجهه الجامد خوفا، وفمه متسع لأقصى مداه صارخا.

على الرغم من أن السيناريو لا يقدم لنا دوافع الشخصيات، واستغراق مشاهد متتالية ونحن نبحث عن أسابيع تلك الهواجس المخيفة التي تنتاب الدكتور حسين مرسي، ولا نعرف ما هي القضية السياسية ولا موقفه ولا سبب اعتقاله، هذا السؤال الذي لا يلقى السيناريو أي عناء لكشفه، يجعلنا رغما عنا نعيش مع هاجس الاعتقال والتعذيب داخل المعتقل مما يجعله يعيش كوابيس من الرعب من مجرد ذكرى كلمة (أمن).

في هذه الشخصية ثمة مناقشة للتحولات النفسية ومنعكسات تأثير المعتقل على النفسية الإنسانية وعلى الشخصية سواء بتوازنها أو عدمه، وبالتالي السفر والعودة، وبشكل عكسي في تحولات القيم لديها من الإيجاب والسلب، من قمة التفاعل والمشاركة إلى الانغلاق والقوقعة والارتداد، ومن هنا تكون هذه الشخصية ليست حاملة وعيا معرفيا، ولذلك تعيش هذا الاهتزاز، وتتشكل صيرورات حياتها وسياقاتها، نتيجة صدفة أفضت بها إلى المعتقل حيث لم تعمل حسابات الربح والخسارة جراء مواقفها.

بينما في سياق مغاير تظهر شخصية الدكتور حسام في (وراء الشمس) لمحمد راضي، وهي شخصية معاكسة تماما لشخصية الدكتور حسين مرسي في (قانون أيكا) حيث نجدها فاعلة ومؤثرة في محيطها، تعمل على اصطفاف الطلبة لتنظيم حملة مساعدة ودعم لضحايا عدوان ١٩٦٧ فيقوم الدكتور حسام بزيارتهم والطلبة وتقديم المساعدات العينية لهم وشد أزرهم مما يفضي إلى اعتقاله فيدافع داخل المعتقل عن قناعته حتى الموت، وبذلك تتبلور الشخصية كحاملة قيم ومواقف مبدئية. أما على صعيد النماذج المتعددة للطلبة فنجد في (الكرنك) الذي يناقش أيضا اعتقالات الطلبة الجامعيين والتهم التي لفقت لهم، بسبب بحثهم عن سؤال الهزيمة، أسبابها ومبرراتها، ومن خلال شخصيتين جامعيتين تتواجهان، إسماعيل وزينب، ويؤدي دوريهما سعاد حسني ونور الشريف اللذان ربطهما حب جارف وآمال وطموحات بمستقبل أفضل وغد واضح، هاتان الشخصيتان تتعرضان للاعتقال وتلتقيان في حرب تشرين، ومن وراء قضبان المشفى العسكري الذي تعمل فيه الدكتورة، تتواجه الشخصيتان وبنظرات صامتة برحلة عبر ذاكرة المعتقل، وما حدث به من تعذيب وقتل واغتصاب فنجد إسماعيل متهدما منهارا شبه إنسان يعيش الهاجس والخوف المعشش في روحه ونفسيته، ونجد بالمقابل الدكتورة زينب التي تجاوزت جراحها واغتصابها ضمن جدران المعتقل وقد عادت لسويتها الإنسانية فاعلة ومنخرطة في الحياة بل وتعمل على تضميد الجراح، أما شخصية حسين في (البريء) لعاطف الطيب فهي تختلف كليا، حسين الفلاح والطالب الجامعي الذي يقوم بمظاهرة مع الطلبة الجامعيين استنكارا لمقتل الروائي رشاد ويعتقل، له دور مختلف لناحية تنمية الوعي الفطري عند المجند أحمد الفلاح الأمي، الذي أوهم من خلال غسل الدماغ الذي تمارسه المؤسسة الأمنية بأن من هم داخل المعتقل أعداء الوطن والحرية ويجب معاقبتهم وبشدة وبذلك تكون قد ركزت هذه الشخصية على تحديد أحد أساليب النظام في تشويه الوعي وصياغته بشكل يقوم على حسن النية والنزاهة المسبقة في التعاطي مع الآخرين، إلا أن هذا الوعي المهادن سرعان ما يجد نفسه أسيرا لتحديدات السلطة بمدى وحجم هذا الوعي، فيسقط مقتولا.

الموت العبثي...

شخصيات تدفع حياتها ثمن مواقفها...

ثمة الكثير من المشاهد والدلالات في سينما المعتقل تؤرخ للموت العابث الذي يحدث داخل الأفق المسور إلى موت هابط من التعذيب يخلف وراءه وجوها متسائلة غير مصدقة أن موتها وخسارتها الأهل والأحباب من دون ذنب.

موت يتغلغل على غير هدى، يختار ضحاياه، ويعرف أسماءهم وأعدادهم، وجوه ملتاعة وشخصيات مسكونة بالموات، وما علينا إلا أن نغمض أعيننا حتى تخرج من قعر الظلمة التي تلف مؤخرة رؤوسنا وتنغرس في يقظتنا.

فهناك الكثير من الشخصيات التي رصدتها السينما، وهي تدفع الثمن، منها شخصية الشاعر المعروفة في التصوف والمليئة بطوفان الحب للوطن، تنساب من بين أيدينا لوعة حين يتم اغتياله في فيلم (إحنا بتوع الأوتوبيس) على الرغم من القناعة التي تسكنه بأن هناك فروقات شاسعة بين أن تغير وبين أن تدمر، هذه الشخصية تصطدم داخل المعتقل بأفكارها المهادنة الوسيطة من خلال رؤية الآخرين وممارستهم الدموية تحت شعارات حب الوطن. في مشهد استخدمت فيه المؤثرات الصوتية بتصاعد الحزن مع تصاعد صوت يأتي من بعيد، من وراء الجدران وهو ينير الحب الصادق للوطن، وعلى الرغم من أن هذا المشهد تظافرت في تكامله الكادرات المختلفة من التشكيل الملائم للمشهد وحركة الكاميرا وزواياها إلى الديكور والإضاءة، إلى امتزاج الممثل بمأساوية الفعل الذي يحدث بلا ثمن. هذه العوامل المتجانسة ساعدت على إيجاد إيقاع متناسق حاول رفع سوية الفيلم، وغطى بشكل مؤقت النص السينمائي الضعيف، إلا أن تلعثم الإخراج وانفلاته غير المضبوط، على رغم بعض الحذلقات التي حاولت ادعاء واهيا بالتميز جعل الفيلم يبدو وكأنه أسوأ من أفلام المقاولات التي بدأت تعرض نفسها في تلك المرحلة، وبه شكل مخرجه حسين كمال تراجعا هائلا عن فيلمه (شيء من الخوف) ١٩٦٩ والذي تشابك فيه مع المرحلة الناصرية.

ويتجاوز المخرج عاطف الطيب ومن خلال السيناريو المحكم رؤية الموت العابث التي سادت الأفلام الأخرى، واعتبار أن الإنسان هو من يضع تاريخه موتا، جنونا، عبثا، وذلك من خلال تقديم شخصية المثقف في فيلمه (البريء)، والذهاب إلى أبعد مدى حين يشير إلى أن المثقف الحقيقي هو المحرك للأحداث، فالمثقف عنده هو روح الشعب ونضارتها.

فرشاد عويس الكاتب والروائي الذي يعي تماما حيثيات وجوده في المعتقل، يدرك تماما أن الروايات الجنسية (اللي يكتبها واللي يقرؤها لا يمكن تلاقيه هنا)، وأنه إذا كان لابد من الموت فيجب أن يكون موتا يحقق آدميته ويقربه من أفكاره ومواقفه التي أفضت به إلى المعتقل، فيحاول الهرب ويلقى من جراء ذلك مصرعه.

ومن ناحية ثانية نكتشف صورة مغايرة للمعتقل السلبي برضوخه لقدره ضمن سياقات المعتقل حيث نجد الوعي الخارج عن المألوف، الوعي الحاد الصدامي، الذي يعتمد على منهجية تفكير مزدوجة عند المخرج المسرحي في فيلم (إحنا بتوع الأوتوبيس) حيث يرى (أن مصر كلها محتاجة لعملية تغيير وبغير الدماء لا يمكن أن يكون هناك تغيير) نشاهده مدافعا ملتزما برؤيته الأيديولوجية. وفي السياق ذاته يتجسد الموت عبثيا، حين يلامس عامل التحويلة

حلمي الذي لا ذنب له في فيلم (التحويلة) حلمي الشاعر بالفطرة والذي يعيش الحب الكبير الوجداني لبلده من خلال أشعاره الزجلية التي تتداعى على لسانه بشكل تلقائي، وعلى الرغم من حبه لوطنه فإنه يدفع ثمنا لمواقفه بعدما استنار وعيه بأن التاريخ هو لعبة قذرة، يدفع حياته دفاعا عن قناعته بالمصير المشترك للمعتقلين، قناعة عششت في شرايينه وتغلغلت في وجدانه، وتتعمم صورة الموت العبثي لتطال سهير الأستاذة الجامعية، في فيلم (وراء الشمس) والتي تعمل مع السلطة ومع أجهزة مخابراتها بالذات فإنها على رغم ذلك تدفع حياتها ثمنا لمواقفها بدفاعها عن أصدقائها والذين تعرفهم في الجامعة، بتزييف التقارير عنهم.

نموذج المرأة...

تعتبر الثقافة التقليدية هي الثقافة السائدة في مصر والمجتمعات العربية الأخرى، من حيث النظر إلى دور المرأة المؤسسة من خلال الرؤية البطريركية بأن الذكورية تتمثل بالقوة والسطوة والسيطرة والسيادة، أما الأنوثة في الضعف والخضوع والاستسلام لسيطرة الرجل، وتسود هذه النظرية الريفية في المدن وليس في الريف فقط فالدور المعياري للمرأة في الريف كامرأة وزوجة وأم، أي الدور الذي يتوقعه منها المجتمع، وما ينتظر منها القيام به يتفق اتفاقا كبيرا إن لم يكن يتطابق مع دورها العملي هذا، ولهذا لا تجد المرأة الريفية في الثقافة المصرية التقليدية نفسها في أي صراع بين المتوقع والمتحقق، ولا تستشعر في أدائها لدورها أدنى مشاعر الاغتراب[9].

وفي رسمها لإبعاد المرأة لم تخرج سينما المعتقل عن سلبية الرؤية للمرأة حتى وهي تلج أهم الأبواب بمظاهر الحياة الاجتماعية، فقامت بتحديد وتأطير هذا الدور بعناية ودقة، بما يعمق الرؤية الذكورية (المجتمعية) للمرأة حتى ضمن التحولات والتناقضات والصخب، في تلك الفترة المليئة بالاحتمالات كافة، كما تحاول سينما المعتقل الإيهام بوجودها وتحققها على الأرض، والمرأة في سينما المعتقل سواء أكانت مدرسة جامعية، طبيبة، طالبة، او موظفة، تتجسد بفكرة محددة ألا وهي المومس الفاضلة حيث إن فقدان بكارتها سواء كان الأمر اغتصابا، عنفا، عبثا هو حتمية مقدرة مقررة سلفا جراء دخولها معترك العمل السياسي وولوجها أبواب صعبة شاقة تم الاستئثار بها على المستوى التاريخي واحتكارها للرجل.

هنا الفكرة المتضمنة في الأعمال السائدة على مستوى الرمز المستتر خلف الأحداث بأن ابتعادها عن هذا المجال هو أدعى للسلامة والطمأنينة، فالنماذج النسائية الأخرى التي تتوازى مع العاملات بالسياسة هي نماذج حنونة، شفافة، متوازنة، حالمة، تبحث عن الحب والاستقرار العاطفي، فابنة مدبولي حبيبة جابر والتي لا تفقه بما يدور في العالم الخارجي من صراعات، هي النموذج النقي للبراءة والطهارة، كذلك إلهام شاهين في (البريء) والتي تظهر بمشاهد

لا تتجاوز العشر دقائق، حيث تمثل دور الفلاحة، هي رمز للسذاجة المترافقة مع طيبة القلب، بينما نجد الدكتورة في الكرنك هي الأمثولة للمومس الفاضلة التي فقدت بكارتها في المعتقل وتعرضت للاغتصاب إلا أنها بعد خروجها تمارس الجنس بكل عبث ومجون تعبيرا عن فقدان الذات السوية وهي ابنة الحي الشعبي المتقيد بالأعراف والعادات والتقاليد والمحكوم مسبقا بالرؤية الشرقية في أن الشرف يتمحور فقط في منطقة محددة من جسد المرأة (غشاء بكارتها). أيضا نرى المدرسة الجامعية سهير في (وراء الشمس) والتي تعرضت للاغتصاب والابتزاز جراء هذا الاغتصاب إلا أنها مشروع عاهرة على مستوى عال، حيث تنتقل بين أحضان رجال المخابرات ومع كل ذلك تصورها هذه السينما بالمومس الفاضلة حيث تستغل موقعها الجديد لخدمة رفاقها وتضليل رجال الأمن بإعطائهم أسماء وهمية من خلال التقارير الدورية التي ترفع إلى مسؤولي الأمن.

ومن جانب آخر تشير سينما المعتقل إلى أن المرأة التي تعمل بالسياسة حتى ولو لم تفقد بكارتها داخل المعتقل إلا أنها ستفقدها (بحتمية مقررة سلفا) خارج المعتقل فنجد إلهام في فيلم (الهجامة) تفقد بكارتها بعد خروجها من المعتقل نتيجة انهيارها مع سوقي يمدها بالمخدرات ليمارس الجنس معها.

مع إلهام نرى الاهتزازات النفسية والتناقض وصولا للفصام والذي خرجت تحمله من المعتقل، وبمشهد من أفضل المشاهد السياسية التي عرفتها السينما العربية نجد إلهام تضحك بهستيريا ممددة على السرير المقابل لجهاز التلفزيون تحت تأثير الهيروين والجنس، بينما المذيع يتحدث: (منذ عامين اقتحم الرئيس السادات جدار الكراهية ليشن من خلاله هجوما من أجل السلام، السلام من موقع القوة من انتصار أكتوبر العظيم، إنه يمد يده من خلال عشرات السنين من الحرب والدمار ليضع ساسة إسرائيل أمام مسؤولية السلام) فتقرفص إلهام وهي شبه منهارة تتناول المخدرات وتنظر إلى نفسها في المرآة وتبصق عليها بينما المذيع يكمل: (الآن تبتديء اللحظة التاريخية ويوقع الرؤساء الثلاثة اتفاقية السلام التي توصلوا إليها في اللحظات الأخيرة وبعد أن كانت المفاوضات قد وصلت إلى طريق مسدودة لولا شجاعة الرئيس السادات).

في هذا المشهد يمزج المخرج محمد النجار بين الوثيقة الإخبارية التلفزيونية والصورة السينمائية...

وينحو في مشهده هذا إلى بناء وثيقة سينمائية تاريخية تحمل الدلالات وتخلق الإثارة النفسية والتساؤل لدى المشاهد.

وحرص المخرج النجار، بعينه السينمائية، على أن يلتقط تفاصيل دقيقة لتأكيد البعد السياسي لفيلمه، وحاول تكثيفه وتعميق المعنى السياسي لفيلمه على رغم الحكاية الشعبية

التي تدور فيها المطاردات وتعاطي المخدرات والاغتصاب، وأجاد قيادة ممثليه ليلى علوي وهشام سليم وسيمون.

أما ما عدا ذلك فإن ظهور المرأة هو ظهور هامشي غير فاعل في الأحداث فتتجسد منفعلة في الركن تلطم خدها عند غياب معيلها. كان الموضوع اقتصادي لا أكثر، فنجد من هذه النماذج في التحويلة زوجة جابر، زوجة مدبولي في (إحنا بتوع الأوتوبيس). بينما وفي اتجاه آخر نرى في التحويلة كيف تلعب زوجة المقدم عمر دورا محوريا في كشف الفضح عن آلية السلطة، وفي توضيح مكان عمر حيث هو في المعتقل، لأعلى درجات المسؤولين.

شخصيات الصدفة

وتجسد هذه الشخصيات من خلال هامشيتها، ووجودها في المكان الخطأ في الوقت غير المناسب، فيكون للصدفة الحيز الأكبر من خلال تمثل وجود هذه الشخصيات في المعتقل، حيث تبدأ بالنظر وبشكل مغاير لظروف حياتها الاستلابية التي تعيشها، وفي هذا النسق نجد شخصية مدبولي في (إحنا بتوع الأوتوبيس) لحسين كمال، وهي شخصية طاعنة في السن، ومتقدمة في العمر، نراه في سياقات حياته الاجتماعية متهدما منكسرا يؤثر السلامة وعدم الحديث في أي جانب يلامس السياسة، وحين يقع بموقع ملتبس يحول بيته إلى ثكنة تناغم السلطة حيث يزرع جدران بيته بعبارات السلطة وشعاراتها، ويبدأ بقراءاته ذات الصوت العالي لبيانات الثورة، ويبدأ بسماع الأخبار والبرامج السياسية المؤيدة للنظام، ويرفع صوت المذياع عند إذاعة برنامج أكاذيب تكشفها الحقائق لأعلى مدى ليسمع الآخرون مواكبته للسلطة، إلا انه وجاره جابر، وإثر مشادة مع جابي الأوتوبيس، يلقى بهما في المعتقل حيث تكون لحظة وجوده هو وجابر في السجن المدني مترافقة مع حضور المعتقلين السياسيين إيذانا لترحليهم إلى المعتقل فيرحل معهم، كذلك الأمر بالنسبة لشخصية حلمي في التحويلة والذي ترافق وجوده أيضا، وبحكم عمله في محطة القطارات مع لحظة اكتشاف هروب معتقل سياسي آخر فيتم الزج به بدلا من السجين الهارب، وكذلك شخصية إيناس (الهجامة) والتي ترافق لحظة الإفراج عنها من السجن المدني، مع اندلاع أحداث يناير ١٩٧٧، مما يفضي لاعتقالها سياسيا، ولكنها تخرج أكثر تصميما وقدرة على صياغة الأحكام الواقعية والأفعال العملية.

المكان

تمتاز سينما المعتقل بانها توفر المكان كبناء سينمائي يحصر الحدث بأقصى حالات تفجره الدرامي الإنساني، وتجلياته تأخذ حضورا مهما وفاعلا في صياغة الأحداث الفيلمية، بل يمكننا الذهاب للقول إنه البطل الرئيسي للأفلام، شريرا، مكانا للالتياع والصراخ وافتقاد الضمير.

فهو وإن يمتلك المساحة الكبرى من الحدث السردي للفيلم، إلا أنه يفتقد متابعة الشخصيات في أدق لحظاتها وفعلها اليومي في المعتقل، واللايومي من خلال الذاكرة التي تتراءى هزيلة، باهتة، تجسد بلغة مشهدية يسكنها الضياع والتثاؤب، وعبر لوحات مشدودة للصراخ والرتابة. هذه اللوحات وحضورها الصارخ توسم المكان بالنزعات المغرقة في ساديتها، والرؤى الإنسانية ومحاولات وأدها. هذان النقيضان اللذان يتصارعان وبميزان محدد سلفا محكومان بنتائج هذا الصراع بشكل مسبق، مما يفقد هذه السينما مجال بحثها الخصب ووأد المحاولات الجادة التي تبحث عن عبثية هذه الأماكن، فتتلاشى الفكرة الصميمية الهادفة في البحث عن إنسانية الإنسان والمراد إيصالها والصورة التي تطالعنا على الشاشة.

فعوالم هذه السينما المتعددة المستويات تنعدم خصوصيتها حين تصل إلى المعتقل، على رغم محاولة خلق مناخات تجهد لشد الحبكة الفيلمية ومنحها إيقاعا متماسكا ونفسا جديدا يصل إلى رسم جديد للشخصيات التي تتحزب أناها فيتحول المكان إلى مقتل للأحكام البريئة ولعهد الرومانسية والتفكير بمدى الفعالية والمشاركة الاجتماعية لتحقيق المصير الكلي، فيه تبزغ الفردية لأقصى مداها، وفيه تتجلى انعكاسات القهر حيث يصبح الإنسان باحثا عن الخلاص الفردي للخروج من بؤرة الجحيم هذه، وفيه أيضا انعكاسات الشخصية الآمرة وهي تتلذذ حتى الثمالة بالعقوبات والأنات المترافقة مع التعذيب، فيتم التركيز على الفعل الخارجي والحركة الخارجية حيث يتبدى عدم انصهار الممثلين مع المكان الذي يمثلون فيه لخشيتهم الداخلية منه، حيث يتم التركيز على التعذيب كإطار يقوم بوظيفة القاعدة لتكوين الصورة الفيلمية للمعتقل، فوجهة الكاميرا تأخذ المتفرج وتوجهه نحو مناطق التعذيب، والتصوير من هذا المنظور يقود إلى تأثير واقع على صور يفترض أن يكون لها وجود في الواقع.

وفي عموم الأفلام التي تتناولها والتي بها ظهور متعدد المستويات للمعتقل التعسفي فإن المساحة الزمنية الكبرى توظف لحضور المعتقل باعتباره نقطة النهاية لهذا الصراع غير المتكافئ بين قوى المجتمع.

ففي أكثر من فيلم نرى المكان وهو يعطي نتائجه النهائية على الأفق المسور ببنادق الحراس وكلاب التعقب.

وتتقاسم هذه الأفلام الاشتراك في المكان وبلحظة زمنية مشتركة، تعكس لحظات معينة من لحظات المعتقلين حيث تروي هذه اللحظات القصة حتى تلك اللحظات وما بعدها.

وعلى الرغم من تعدد المعتقلات في هذه السينما وانتقال الكاميرا من معتقل إلى آخر، وعلى الرغم من المحاولات المختلفة من المخرجين للاقتراب من الواقع من خلال تخيل المعتقلات، ووصف تفاصيلها، ومحاولة محاكاة المكان بأدق جزئياته لإنشاء صورة سينمائية تقترب من الحقيقة وتسهم في إنجاح العمل، إلا أنه من الملاحظ أن المكان غير المتمايز يزيد

بدرجات متفاوتة، ففي عدة أفلام تتبدى المعتقلات وكأنها معتقل واحد، سواء من حيث أمكنة التصوير، الديكورات، التفصيلات الداخلية، وكأن الأفلام هذه قد تم إنجازها ضمن استديو واحد، وضمن رؤية إخراجية واحدة، الأمر نفسه للحظات الاعتقال قد تم تناولها بأشكال متشابهة بشكل عام، ومتباينة نوعا ما وفق الأسلوب الفردي لكل مخرج، وقد يكون مرد ذلك إلى أنه، وإن اختلفت تسميات المعتقلات وأماكن تواجدها، فنتائج الصدام الاجتماعي لابد وأن تنتج معتقلات تصيغ مفرداتها وبشكل محدد، سواء للتفصيلات الداخلية للمعتقل، غرف الضباط، غرف الحرس والجلادين، المهاجع والزنزانات، أمكنة التعذيب، نقاط الحراسة.

هذه المواضع يقدمها المكان كمؤشر دلالي على ما يمور في داخل الشخصيات المعتقلة، وهم ينتظرون مصيرهم المجهول في كل لحظة، وفيه يتجاوزها المخرجون بمدلولها المادي ليتحول من خلال المونتاج السريع إلى مستوى رمزي ينحو نحو إيجاد تآلف حقيقي مع الخلفية السياسية والحزبية التي تفرض وجود هذا المكان.

وبمشاهد متتالية يتم تحويل المكان غير المتمايز إلى مجرد نتيجة، وإلى بنيان منظم يخدم الخيال الذي يشيده فيكون التشابك الثابت في نظرات الكاميرا، وتوجهات الشخصية التي ترسي الصيغة الأساسية لهذه السينما، واعتبار أنه ينشر كل ثنايا الواقع دون أن يجمعها فيعامل المجاميع/المعتقلة ككتل غير واضحة المعالم وتكون حركاتهم المنفلشة أمام الكاميرا دليلا على عبثية المكان. باستثناء الشخصيات البطلة التي تلهث الكاميرا وراء حركاتهم، وترتبط حركاتهم وأداؤهم أمام الخوف من هذا المكان.

ففي فيلم (احنا بتوع الأتوبيس) ترصد الكاميرا ضوء القمر الذي يتغلغل وبجهد كبير من خلال كوة صغيرة جدا مسورة بالحديد، فيصبح هذا الضوء الشاحب مقززا قاتلا عندما يستلقي على الجدران السوداء القاتمة لينير بعض أسماء المعتقلين الذين مروا في هذا المكان وهم يؤرخون حياتهم ووجودهم بأشكال مختلفة من كتابة تاريخ اعتقالهم كما تحفظها ذاكرتهم، أو بإنشاء خطوط متوازية، بينما بقع الدماء القاتمة تتناثر هنا وهناك للتدليل على الاغتيالات التي تتم، وآثار الضرب ترسم ملامح الوجوه المتورمة والعيون التي تحيط بها الدوائر الزرقاء.

هذا المشهد المترافق مع موسيقى الفنان بليغ حمدي والذي برع المخرج في صياغة تفاصيله وارتقى بهذه اللقطة إلى المستوى الإنساني الجارح في تمازج مثير بين الكادرات المختلفة لتشكيل صورة تنزف تساؤلات مؤرقة.

بينما المخرج أمالي بهنسي في فيلم (التحويلة) فإنه يتعامل بصورة أشد تكثيفا وأكثر روعة، يرصد المفهوم المتخيل لداخل المعتقل حيث لا نجد كاميرا غنيم بهنسي تعرض دواخل المعتقل بالشكل التقليدي، بل نراها وبمشهد مرهق تسجل ما تريد وتمضي، حيث تكشف لقطة داخلية مكانا في العمق.

حلمي مكتوما في الزاوية، تحيط بجسده دائرة يغطيها السواد، ووجهه متورما، في هذه اللقطة تستند الكاميرا إلى شبكة كاملة من المماحكة للعين، خاصة وأن بقعة الضوء الدائرية الوحيدة تنتج تأثيرا مزدوجا. فكل شيء يجري كما لو كانت الكاميرا خارج جدران الزنزانة وتنتظر من يفتحها، والمكان المعطى لنا في هذه اللقطة قابلا للتوسع، قابلا للدخول إليه.

في هذا الفيلم يبرز عنصر التصوير والذي يركز على عنصري الليل والضباب، فيستخدم الظلال ليتكثف الإحساس بالألم فيما تتناثر بقع الضوء على مهاجع المعتقلين من الخارج بأسلوب متردد قلق يحاول عكس حالات القلق داخل المهاجع نفسها.

وعلى الرغم من رصد سينما المعتقل لكارثية المكان وقسريته من جهة فإنها من جهة أخرى كانت لها بعض المحاولات الجزئية لإعطاء بعض الصور على النزعات الإنسانية التي قد تحدث داخل المعتقل، وعلى الإيحاء بأن حتى السجانين أنفسهم ما هم حقيقة إلا أسرى لعنف هذه المؤسسة ولمقولات غرست في عقولهم.

ففي مشهد واقعي خاص بالمخرج عاطف الطيب في فيلم (البريء) تتجلى حساسية المخرج وتعبيريته في هذا المشهد وكادراته، حيث تتجول كاميرا سعيد شيمي بشغف مفتوح للإيحاء على حقيقة هذه الرؤية، حيث نرى الحراس وهم يجلسون خلف المعتقلين في الباحة الصحراوية للمعتقل، يجلسون وبالوضعية نفسها التي يجلس بها المعتقلون واضعين أسلحتهم جانبهم، يتناولون طعامهم في الصحون نفسها التي يتناول فيها المعتقلون طعامهم.

في هذا المشهد تجلت قدرة عاطف الطيب في إدارة المجاميع وتوزيع الأدوار بتناغم وتناسق يتجلى كأبرز ما يكون في مخرج يمتلك أسلوبيته المميزة.

وعملت الصحراء بحضورها الطاغي على إنجاز المؤثرات الخاصة في إعطاء صورة مركبة عن وحشية هذا المكان وكارثيته فهي تساهم عن عمد في زيادة الأعباء على المعتقلين وإثقال كواهلهم في التعب وقطرات العرق المتصببة وسياط الشمس النارية، فكثافة الرمال ونعومتها والاصفرار الذي يغطي المساحات الشاسعة يحيلان الروح إلى جرداء قاحلة مما ينعكس على الوجوه التي تستمرئ الكاميرا رصدها وهي شاحبة ضامرة، تنقل ملامحها اللوعة القاتلة للأحلام والروح. وزيادة في قتل الأحلام تجد ممارسات القائمين على المعتقل وهم يحاولون إظهار الامتيازات وظروف الراحة التي يحوزون عليها لانتمائهم إلى مؤسسة السلطة من جهة، ومن جهة أخرى إيجاد أعمال شاقة تحت الشمس، ففي (البريء) يظهر الضابط نائب مسؤول المعتقل حسن حسني وأثناء تفقده للسجناء الذين يتصببون عرقا تحت الشمس اللاهبة، بشكل ممجوج يتجول مخاطبا السجناء وخلفه جندي يحمل مروحة كهربائية تمتد بشريط لمئات الأمتار. والصحراء هنا تأخذ دورها في انحيازها لأحد طرفي الصراع فتبتعد عن بيئتها البكر للنيل من جانب المعتقلين في رحلتهم القاسية المثقلة بالأعباء، ففي (إحنا بتوع الأوتوبيس)

يدخل الصول إلى الضابط الذي يبادر بسؤاله عن المعتقلين فيقول له إنهم واقفون في الشمس منذ الصباح، فينظر إلى ساعته ويقول: (خمس ساعات مش بطال)، ويخرج إلى المعتقلين الذين جفت حلوقهم وييبست من العطش الشديد وهم ينزفون عرقا، وبينما يدخل المعتقلون للتحقيق معهم، تجد أن الضابط نفسه يستكثر على نفسه أن يفكر حتى برائحة العرق، فتراه في كل مشهد يضع أنواع العطورات على جسده، على الرغم من كل وسائل الراحة والرفاهية والتكيف التي يحوز عليها، كذلك يقوم النقيب عزمي في (التحويلة) باستعراض المعتقلين المغروسين تحت أشعة الشمس القاحلة، حاملا عصاه، ويلوح بها بمنهجية منقطعة النظير كأسلوب لتحطيم المعنويات والحصول على الاعترافات كما يريدها، وبالإضافة إلى دور الصحراء وأشعتها لتحطيم المعنويات، فإننا نرى في (وراء الشمس) عاملا إضافيا يستخدمه الجعبري حيث يستعرض أحد الكلاب وهو يفترس أحد المعتقلين، ضاحكا، للحصول على اعترافاتهم وبوجود الصحراء، ولنوضح حقيقة التناول الدرامي في تناول أشكال القمع، فإن سينما المعتقل لجأت إلى نمطيات واحدة في أسلوبية تعاطيها مع هذه الصحراء، فتجد مشاهد متماثلة متطابقة نقلت حرفيا من فيلم لآخر حتى دون مبررات درامية تخدم السيناريو والقصة، سوى إعطاء تركيزات مكثفة لعبثية القمع السائد. فكما نرى سعيد عبدالغني ضابط (إحنا بتوع الأوتوبيس) ممتطيا حصانه، حاملا سوطه، يسير مختالا بين صفوف المعتقلين في الباحة الخارجية مستمتعا حتى الثمالة بهذه الرؤية، فإننا نرى محمود عبدالعزيز في البريء متمهلا فوق حصانه جائلا بين المعتقلين وهو يحمل السوط مخاطبا أحد الحراس عن التفقد، وبمشهد آخر نراه يطلب من نائبه تكليف المعتقلين بحفر بئر داخل المعتقل، عملية الحفر هذه تستغرق ساعات عديدة، وجهدا وعرقا غزيرا، وعندما يبلغ بأن المعتقلين قد قاموا بأداء المهمة المنوطة بهم، يطلب من المعتقلين ردمها، هذا المشهد المكرر أعيد ظهوره في فيلم البريء وبالحرفية نفسها التي قدم بها في فيلم (إحنا بتوع الأوتوبيس)، وعلى الرغم من أن حضور البيئة الصحراوية كان طاغيا إلا أننا نجد ظهورا للمدينة، الريف، الجامعة.. هذه الأمكنة التي توضح المنابت الاجتماعية لشرائحها المختلفة المتمثلة في المعتقلين، ففي الأفلام نجد حضورا لافتا للجامعة حيث النسبة الأكثر من معتقليها من الدكتور الجامعي إلى الأستاذ إلى الطالب، من الذكر إلى الأنثى، الجامعة حيث هي المؤشر العملي لطبيعة الفهم الحقيقي لبنيوية هذه السلطة كما ذكرنا، ولكن في حركة الشخوص الجامعية نجد أن الجامعة هي مكان محايد نوعا ما ومع ذلك فهي تندغم بعلاقات شخوصها المعتمدة على المقولات المسبقة.

وباستثناء فيلم (وراء الشمس)، فإننا نجد أن حركة الجامعيين هي حركة عفوية غير بناءة وغير منسقة وهادفة، منسلخة عن إطارها الاجتماعي وقواها الاجتماعية، فحين يكون الاعتقال فإنه لا يؤثر سوى على الفرد وعائلته فقط، حيث نجد في (وراء الشمس)، حركة

بعض الطلبة تتجه نحو أسر الشهداء ويذهبون لزيارتهم ويعملون على تحسين أحوالهم، ويقدمون لهم المساعدات العينية والمعنوية، هذا الأمر الذي يزعج السلطات الأمنية التي يصل بها الحد إلى تهديد رئيس الجامعة بأنه مغضوب عليه، حتى يمارس جهوده وضغوطه لإسكات الطلبة، طلبة (وراء الشمس) يقفون ويدافعون عن الثورة ومن موقع النقد البناء الهادف إلى تجاوز الأخطاء والاستفادة منها، فنرى عريف الحفل الذي تقيمه الجامعة يقف متصديا للمخبر المدسوس بعدما يتعرض للثورة، قائلا له: (أنت مش من حقك تتكلم عن الثورة، أنت خاين ومخرب، أنت مش مننا إحنا أبناء الثورة الحقيقيين، خايفين عليها من المنحرفين أمثالك).

وعلى الرغم من هذه الرؤية الواعية المتقدمة إلا أننا حقيقة نرى أن سياقات الفيلم السابق الذكر تبتعد عن هذه الرؤية وتأخذ إطارا لفظيا شكليا لمحورية أحداثها والأهداف المترتبة عليها، لإيجاد صيغة فيلمية تصب في سياقات أهداف سينما المعتقل.

أما الريف فله دور رئيسي في الإشارة لفطرية الإنسان ومدى تعلقه الحقيقي بالأرض، يعيش معها وبها، يشتم عبقها فتدغدغ عواطفه رائحة التراب المضمخ بالشتاء الأول، تلك الرائحة الحريفة، الواخزة، التي تعطي للأرض معنى آخر مختلفا عن المعاني التي تسوق بشعارات، فتعكس مسيرة أبطال الأفلام، المنطلقين من الريف، الثوابت الحقيقية لمعنى الانتماء فتكون الرحلة نحو المدينة بصخبها وضجيجها، هي رحلة فقدان الأمان بالانتماء إلى البيئة الفطرية، لتعكس المشاهدات مدى التزييف والخداع الذي لحق بالإنسان، إنسان المدينة.

وفي ظروف رحلة كهذه، تكون محاولة استعادة النصف الآخر الذي فقد في المدينة، بعلاقاتها المتشابكة وبناها المختلفة، وآلياتها المتناقضة... حيث نرى بطل فيلم البريء، أحمد الفلاح الأمي، ساهما مع المدى محشورا في عربة الزيل متأملا جوانب الطريق المتربة وهو يغادر قريته نحو رحلة مجهولة، لا يعرف ما تحمله له من مفاجآت، يحتضن صديقه الوحيد في رحلته هذه، الناي الذي كان يعزف عليه تحت شجرة في وقت الاستراحة، هذا الناي الذي يضطر إلى التخلي عن العزف بواسطته فيسقط من يده، بإشارة لسقوط الأحلام البريئة عند بداية الفيلم، نتيجة الأمر العسكري، إلا أنه وبعد افتضاح آلية السلطة في نظره سرعان ما يعود ليلتقطه وبحنينية قصوى، كذلك جابر في (احنا بتوع الأوتوبيس) الفلاحي المنبت، المهندس الجيولوجي، والذي ينجرف في المدينة في علاقات فيعيش العبث بكل أوجهه، وكرد فعل لفرزه في مجال غير اختصاصه الذي قضى سنوات يتعلمه، جابر وبعقليته الفلاحية الكامنة والبعيدة عن مؤثرات التغيير يقوم بدفع حياته مدافعا عن جاره وصديقه العجوز مدبولي، كذلك المحولجي حلمي، الريفي المنبت وصاحب الأخلاق الريفية الكريمة، يدفع حياته لأجل حماية المقدم عمر، وهو يشعر أن موقفه جاد، وملتزم في الدفاع عنه.

المعتقل وتحولات القيم

مما لا شك فيه أن المعتقل يضع الإنسان وجها لوجه أمام مرآته الداخلية، كاشفا تناقضاته، طروحاته، تماسك شخصيته واهتزازاتها، فنشهد نماذج تعيش انهياراتها الداخلية وهي تبحث عن بصيص أمل للخروج من هذا النفق المظلم. هنا تهدر القيم وتسفح الأصالة ويصبح كل شيء ممكنا. فالنقطة الأهم في أيديولوجية وجود المعتقلات هي توجيه الضغط تلو الضغط لتتاب الفرد وفي دواخله انكسارات وانهيارات تؤدي به إما إلى التشكيك في مواقفه وجذريتها مما يجعله يعيش الفصام أو الاغتراب، وإما أن تؤدي إلى الجنون أو التحول إلى تنكره لكل ما سبق في تاريخه المعيش، هذا القهر الذي يتجلى بآليات التعذيب الهادف للوصول إلى النتائج التي ذكرنا، هو صيغة رديفة متلاحقة. حقيقة وصورة للوصول إلى حالة تعيش الانطواء، والخجل والتنكر لكل ما مضى، فإسماعيل في (الكرنك) يعيش الانطواء، والتقوقع اللامحدود يسير وبهيئة رثة تتنابه حالات هذيان للقناعة التي غرست أمامه بأنه السبب الأساسي في اغتصاب حبيبته، وأنه عندما اغتصبت أمام عينيه ولم يستطع أن يدافع عنها، كرجل فيحميها، هنا نرى انعكاسات المعتقل في بناء الشخصية السوية وتحولات هذه الشخصية من الرؤية الإيجابية والحلم بالتغيير لواقع أفضل وإنساني أكثر، إلى سلبية لا تملك سوى فقدان الأمل بالمستقبل. هنا أيضا نجد موضوع الشرف والحفاظ عليه، حيث نجد أن المعتقل يشكل إحدى أهم بؤر اختراق هذه الأخلاقية. إذ تتم إما بحفلات الاغتصاب للمعتقلات أو زوجات أو أخوات المعتقلين، وإما بتعرية الجسد كمقدمة لفعل الاغتصاب، والذي يجعل الشخصية تنهار موافقة على كل ما يطلب منها، ففي أفلام المعتقل أكثر من حادثة اغتصاب أو تعر، نجد ذلك في (وراء الشمس)، وفي (الهجامة)، أما في دراما العلاقات الاجتماعية فقلما نجد أن هنالك أرضية فعلية للتلاقي على اتخاذ المواقف الجماعية لمواجهة المصير الذي يشترك به الجميع، وبذلك نرى التحول العكسي من المواجهة الجماعية إلى الانغلاق الفردي للبحث عن المصير الفردي، فحين تقوم الكلاب بافتراس أحد المعتقلين في (وراء الشمس) فإن أحدا من المعتقلين لا يحاول أن يبادر للدفاع عنه، بينما في الاحتمالات أن الشهية قد تتفتح ويكون دوره - أي واحد منهم - هو التالي، وسمة أخرى بارزة هي التنكر للفعل السياسي الذي أودى بالفرد إلى المعتقل بعيدا عن الدفاع عن معتقداته، أحلامه، طموحاته، ففي فيلم (البريء) حين يخاطب قائد المعسكر أحد المعتقلين وحسب التهمة الموجهة إليه (أنت شيوعي؟) فيجيبه بالنفي شارحا له أسباب اعتقاله قائلا: (كنت في مظاهرة نساء وأنا ما يهمني سوى المؤخرات والصدور ويطلب منه تسليمه لبوليس الآداب).

وفي (وراء الشمس)، نجد نموذجا آخر يهرع نحو الجعبري واصفا نفسه بأنه يمارس الدعارة ويطلب منه تسليمه لبوبس الآداب أيضا، بينما في الفيلم ذاته نرى شقيق سهير والذي

قتل أبوه وأودع في المعتقل كي لا يبوح بالحقيقة، نجده شخصية مهتزة متناقضة تمارس الذل والرضوخ، تخون المعتقلين بنقل وشوشاتهم إلى الجعبري، كذلك سهير التي بدلا من أن تعمل على تبيان مقتل أبيها ومن يقف وراءه نجد أنها قد انغمست بعلاقات خطرة غير مشروعة يحكمها الجنس والمشروبات الكحولية تحت لافتة خدمة القيم التي آمنت بها تجاه وطنها، بينما في الواقع نجدها تعيش الارتداد عن القيم الاجتماعية الأخلاقية والتي حددت أطرها الأعراف والعادات والأخلاق المتبعة، فتتعدد علاقاتها مع الجميع ووجودها جسدا مستباحا يغرف منه السلطويون ما هو إلا التحقيق الفعلي لتحول هذه القيم، وفي (قانون أيكا) نجد الارتداد المطلق والتنكر لكل التاريخ الفكري - العقائدي بل وحتى الشخصي من جراء المعتقل، هذا النموذج تعكسه شخصية الدكتور حسين مرسي، الذي يعيش الانفصام والتشكك الهذياني برعب منقطع النظير من مجرد ذكر كلمة بوليس، مما يجعله يعيش بنوع من الرضا حين ينزل إلى العالم السفلي، عالم الجريمة والمخدرات، عالم الدعارة والتجارة بأعضاء الموتى، في إقحامات غير مبررة وبمشاهد طويلة قدمت بركاكة، وبأسلوب ينفذ قاعدة العمل السينمائي على الرغم من محاولة محمود عبدالعزيز رفع الفيلم من خلال الأداء المرح غير المفتعل.

المعتقل رحلة معكوسة

على الرغم من أن الفكرة الأساسية لسينما المعتقل تكمن في اتجاه الرحلة المضنية من الخارج للداخل المسور بالأسلاك الشائكة والبنادق، إلا أننا نلمس رحلة معكوسة في بعض الأفلام من الداخل للخارج، ففي حين تكون الأولى قد أفضت للمعتقل جراء موقف سياسي أو خطأ ملتبس فإننا نجد المعتقل قد أصبح مكانا للتعلم والفهم السياسي والاجتماعي، والذي كان مختفيا عن العين العادية، حيث المؤلوف السائد، فتتشكل في رحلة المعتقل رحلة رديفة تحمل في طياتها مراحل اكتساب الوعي والتنوير ورؤية الحقيقة كما هي وليست كما كانت مشكلة في تصورات الآخرين.

وفي الاستثناءات هذه عملت سينما المعتقل على هذا الجانب، جادة كاشفة تطور الوعي لبعض شخوصها وتطوراتها من حالة اللامبالاة وانعدام أسئلة القلق أو البحث عن معنى الالتزام إلى تحولات ملتزمة بالعام الشامل الذي هو الوطن ككل بعيدا عن الإطار السياسي الضيق، فنرى رحلة التحول عند أحمد في (البريء)، فالفيلم يتحدث عن الفلاح أحمد الأمي والبسيط لدرجة السذاجة الذي لايعرف من العالم سوى أرضه، ويذهب لتأدية خدمة العلم وبعد إجراءات التجنيد يفرز إلى مركز الخدمة والحراسة، ويذهب إلى المعتقل الصحراوي، وضمن نطاق فهمه الضيق يقول عندما يرى المعتقلين إنه إذا كان هؤلاء هم أعداء البلد فيجب التخلص من هذه الحفنة وعودة المجندين لزرعهم وأعمالهم.

وضمن إطار هذا الوعي الهزيل فإننا نراه يقوم بقتل الروائي رشاد عويس ويتم ترفيعه إلى عريف كمكافأة له ويأخذ إجازة عشرة أيام ليذهب إلى قريته، وفي مشهد اللقاء مع أمه يخلع بدلته العسكرية ويبقي على ملابسه الداخلية ليحرث الأرض بعدما أخبرته بالأرض التي يسوء حالها، وفي هذا المشهد يتجسد النقاء الفطري المرتبط بالحب الحقيقي للأرض لمن ليس لهم مصلحة حقيقية في هذا القمع. المجند أحمد بدأت استثارة الوعي لديه عندما يجد ابن قريته وصديقه حسين بين المجموعة الجديدة للطلبة الجامعيين المعتقلين، فينظر إليه نظرات ملتاعة ويقف صارخا في رفاقه الحراس: (نزل ايدك... حسين أفندي لا يمكن أن يكون من أعداء الوطن ابدا، أبدا) وعندما ينظر إليه قائد المعتقل يقول له: (دي حسين يا باشا، لا يمكن أن يكون من أعداء الوطن) فيطلب منه القائد مواصلة الضرب، فيرد أحمد: (اضرب... آ.. إلا حسين)، فيكون سوط قائد المعتقل بانتظاره، جراء هذا الموقف يلتحم أحمد مع صديقه حسين وهما يتلقيان الضرب في المعسكر ويتم الزج به مع حسين في زنزانة واحدة عقابا له، وفي الزنزانة يقول حسين له: (ضحكوا عليك اللي هنا مش أعداء الوطن عارف يعني إيه وطن؟) يبكي أحمد بحرقة متسائلا: (ايه جابكو هنا يا حسين؟) فيكون الجواب: (علشان احنا افتهمنا حاجة)، مرة أخرى يرفض أحمد تأديب حسين حتى وهو في الزنزانة مع انه أبلغ بأنه قد يتعرض لمحاكمة عسكرية لعدم تنفيذه الأوامر العسكرية تصل به إلى عقوبة الإعدام، ثم فيما بعد يقاومان الأفاعي التي تلقى عليهما داخل الزنزانة وبعد موت حسين جراء لدغة ثعبان يطلق سراحه بعد إعادته لرتبة المجند. هذه المشاهدات العيانية والرحلة المرهقة التي عايشها أحمد منذ انطلاقته من القرية إلى لحظة مقتل صديقه، جعلته يقف متفكرا بحقيقة المقولات والطروحات النظرية حول مفاهيم عامة، كالوطن وحقيقة تجسيدات هذا المفهوم من قبل القوى التي تستفيد منه، مما يجعله يحتضن مزماره، بحنينية قصوى، وهو الذي رماه في بداية المعتقل وينظر إلى الفضاء صارخا بوحشية بعدما عاد الوعي الفطري إليه.

في هذه الصرخة التي فرضتها الرقابة بدلا من إطلاق الرصاص، تتجلى قوة المعاناة التي نشعر بها في تلك اللحظة، صرخة تجعل الأرواح ترتجف، وهي تحمل نبوءة مستقبلية عما سوف يحدث من تمرد قوى الأمن فيما بعد.

صرخة عرى بها المخرج تلك الآلية المدمرة لغسل العقول وجعل الإنسان البسيط مندغما دون وعي في هذه التركيبة الغريبة عن فطرته.

في (البريء) وعندما يستعيد عاطف الطيب مرحلة الناصرية لا يبحث عن تفسيرات تعسفية لتحليل يتاخم الفكرة المسبقة، وتجاوز هاجس التوفيق بين رغبتين متناقضتين هما الرغبة في الصدق في التعبير بكلام جديد، شخصي من جهة، ورغبة المحافظة على الحنين لذلك العهد الناصري والتي كنا نشاهدها خلال أفلامه الأخرى.

وجسد ذلك في بحثه عن النقاء الإنساني الحقيقي مع خبرة تقنية مدهشة تجلت في التوليف السريع والخطوة اللاهثة، بأسلوب يحاول أن يجاري الحقائق المريرة التي يشكلها السيناريو.

أما في فيلم (الهجامة) فإننا نتابع رحلة إيناس، من فقدان الوعي إلى امتلاكه، من موقعها الهامشي إلى دورها الفاعل والمؤثر، فنرى في رحلة إيناس رحلة في المرحلة السياسية للواقع المصري، وتناقضات شارعه، هذه الرحلة التي بدأتها سجينة تحمل ثلاث سنوات حكما بسبب السرقة التي اقترفتها، إيناس في السجن تتعرض للشذوذ المثلي، ولكن عندما يعاد اعتقالها نتيجة انتفاضة يناير، وتودع في المعتقل السياسي تبتدئ رحلة أخرى صائحة (أنا هجامة، حرامية) وفي المعتقل تقابل نماذج مختلفة من المعتقلات، جامعيات، طبيبات، صحافيات، موظفات، مثقفات، وفي المعتقل تبدأ في اكتشاف أن جميع المعتقلات يجمعهن حب كبير لمصر مما يدفعها للقول وببراءة: (هو أنابحب انجلترا؟ وأنا كمان بحب مصر). في المعتقل تكتشف أن الدنيا التي كانت تحلم بها، هي الدنيا نفسها التي تعمل لأجلها الفتيات المعتقلات، (دنيا ما فيهاش ذل ولا قهر، ولا فقر) ومن خلال التعايش اليومي والنقاشات والحوارات تخرج إيناس من السجن ملتزمة وهي تحمل رسائل المعتقلات وبتصميم على الرغم من المعرفة بأن حمل الخطابات سيعرضها إن ضبطت للعقاب وسيعيدها إلى المعتقل مرة أخرى وعندما تخرج تلتقي بسيد الكومي وفي حوارية تقول له: (أنا بتحسر على الأيام اللي كنت بحلم فيها حلم غلط، حلم يتيم بالخبطة الكبيرة والدنيا الثانية ونقعد على التلة الكبيرة اللي أنت بتحكي عليها، في المعتقل شفت ناس عايشتهم وقابلتهم وفهمتهم وعلموني) فيسألها (هم مين؟) فتقول له: (مش حتصدق إن أولهم أختي، بنات زي الورد، بنات لا يحلموا بالزواج، بنات بيحلموا بالدنيا الثانية بدنيا حقيقية دنيا جنة فيها محبة).

وتطلب من حبيبها أن يدخل المعتقل ليتعلم ويحلم بدنيا ثانية، وحتى بعد مقتل حبيب أختها من قبل قوات الأمن، ونظرات التساؤل والاستفهام بل والإدانة لها بمقتله لم تفقد الإيمان بما تعلمته، ولم ترد أن تعود عن الطريق الذي ابتدأت فيه فتذهب إلى الأستاذ أبو العينين تشرح له وضعها فيقول لها: (الحقي نفسك وساعدي الذي حولك، اعملي مشروع وشغل ولمي البنات الصغيرات اللي ممكن يضيعوا، افتحي معمل ولمي البنات اللي ممكن ينحرفوا ويصبحوا حرامية ويفتحوا بيوت دعارة) فتقوم بتحويل الوعي والتنوير الذي استمدته من المعتقل والمعتقلات إلى فعل حين تقوم بفتح مشغل خياطة تساعد فيه البنات المهيئات للسقوط وبذلك تحميهن... وفي تصاعد الأحداث الدرامية وبعد مقتل أختها سحر تقوم برد فعل لمحاولة الثورة الفردية عندما تقوم بحرق المخزن الذي يملكه سيد الكومي حبيبها السابق، ويقوم فيه بتهيئة المخدرات للتوزيع.

وكذلك المقدم عمر في (التحويلة) الذي يبدأ ومن موقعه في اكتشاف هشاشة المؤسسة وقمعها فتكون رحلته إلى المعتقل عاملا تحريضيا فيؤسس لوعي مستقل واضح الأهداف وهو

يواجه آلية القمع السائدة، فيوظف خبرته الأمنية وثقافته وبيئته الاجتماعية لتحسين ظروف المعتقلين وتحقيق إنجاز يخدم الجميع عندما يحرض على الإضراب على الطعام متآزرا مع المعتقلين والذي يشكلون ضغطا حقيقيا على قادة المعتقل ورؤسائهم. المقدم عمر يطالب بمقابلة رئيس الجمهورية أو مندوب عنه فيشيع الرعب مما يفضي إلى قرار اغتياله.

بينما في (احنا بتوع الأوتوبيس) فنشاهد عبدالمعطي الصول الخادم الأمين كأداة جسدية للقمع. عبدالمعطي الذي لا يعطي أي مجال لتساؤلات العقل عن حقيقة المشاهدات العيانية التي يراها في نماذج المعتقلين، وعمله الجاد والدؤوب في تعذيب وضرب المعتقلين حسب التهم الموجهة إليهم في تخريب البلد وارتباطهم مع الأعداء والجهات الأجنبية. عبدالمعطي الذي يعيش حلم الانتظار الكبير للحظة التي يستعيد الوطن بها كرامته فيتم القضاء على إسرائيل، واسترجاع الشرف الكبير الذي فقد. تتم لحظة التنوير الحقيقية لديه وهو يقف مذهولا يتساءل بعد بيانات الهزيمة: (إيه اللي حصل، إحنا ما انتصرناش ليه؟ ليه؟ ما السجن مليان أهو بالناس الوحشة اللي خايفين منها؟ ما انتصرناش ليه؟) فيقوم بالنظر وبشكل مغاير لكل الطروحات الفكرية التي لقن بها وتم حشو عقله البسيط بها ليصبح أداة مجردة للقتل والقمع، وفي النهاية يأخذ موقفا متطورا بناء للشخصية المركبة حين يقوم بقتل مأمور السجن ويقتل بدوره من قبل الجنود الآخرين.

هزيمة حزيران...

الفجوات تتسع. الزلزال يجتاح السكينة والهدوء، فقد حدث ما لم يكن يتوقعه أحد، اختلطت الألوان، والرماد، ذر في عيون انطفأ بريقها، ولقد حدث كل شيء بسرعة، كانت الهزيمة أكبر مما للعقل أن يتصوره، وأقسى مما للوجدان أن يتحمله، تناقضت الرؤى والمواقف حتى لجيل الثورة نفسه (جيل يوليو). هذا الجيل الذي بدأ يعرف معنى الكرامة الإنسانية ومعنى وجوده الفاعل على أرض وطنه، مساهما في بناء وتطوير مجتمعه، فبرز التخبط وإلقاء التبعات والتهم جزافا جراء الهزيمة.

لقد حدث ما لم يكن يتصوره أحد من هؤلاء المثاليين، فالنكسة انتثرت شظايا في قناعات هذا الجيل، وسورت الأحلام لتفضي إلى نفق مظلم طويل ينتهي بالحالمين إلى كابوس الانكسار فتحدث القطيعة مع التصور التاريخي المستقبلي، ويغرق الجميع في بحر اللامبالاة.

كانت السكاكين تغوص في الأجساد وتنهل من الأوردة فتتمزق النفوس وتصبح السمة الهذيانية هي سمة المجتمع برمته. وبعد الهزيمة بدأت عملية مراجعة شاملة وقاسية، فالمتغيرات النفسية قفزت إلى الواجهة وأصبح لها الدور المهم والحاسم في تقييم المواقف والأشخاص، وانسابت كتلة من التساؤلات، التي زعزعت الاطمئنان الزائف، ونزعت القداسة

الوهمية من فوق رؤوس البعض، وقبل مضي أقل من عام بعد الهزيمة تفجرت المظاهرات الطلابية العنيفة لأول مرة منذ سنوات طويلة، مطالبة بالتغيير والقتال وتدفقت مسيرات الشباب في شوارع الإسكندرية والمنصورة[١٠] لتدور النقاشات الحادة ملامسة مبرر وجود المجتمع برمته طارحة أسئلة الهوية والمصير والمآل.

وفي ظل حالة التشتت هذه تغرق السينما المصرية في حالة من لا مبالاة عجائبية، فيصبح نتاجها لا يخرج عن دائرة الهزيمة وهي التي قدمت في مرحلة الأفلام التجارية في الستينيات أفلاما تنهل من الذاكرة التاريخية الوطنية، وتقارب الواقع الاجتماعي في الريف أو المدينة بشكل نقدي، إلا أننا نجد وبموازاة الهزيمة العسكرية أن هذه السينما قد ارتدت بشكل معاكس عن موضوعاتها وقضاياها التي أثارتها في الستينيات، باستبدالها شكلها السينمائي الذي اعتمدته من بداياتها من خلال البطل المطلق، وتعاملت بشكل مغاير، حيث يلاحظ اختفاء الفرد البطل المطلق واستبداله بالبطولة الجماعية لأفلامها[١١]، بل والذهاب أبعد من ذلك حيث تصبح أسماء الفتيات هي أسماء الأفلام، وباستعراض سريع للأفلام التي أنتجتها السينما المصرية ما بين عامي ١٩٦٧-١٩٦٩ نجد عينات الأفلام، كفيلم (الرجل ده هيجنني) للمخرج عيسى كرامة عام ١٩٦٧، فيلم (٣ قصص) للمخرج إبراهيم الصحن، فيلم (٦ بنات وعريس) للمخرج السيد زيادة عام ١٩٦٨، فيلم (إبيك من مراتي) للمخرج رضا ميسر عام ١٩٦٨، فيلم (حلوة وشقية) للمخرج عيسى كرامة ١٩٦٨، فيلم (حواء والقرد) للمخرج نيازي مصطفى عام ١٩٦٨، فيلم (حواء على الطريق) للمخرج حسين حلمي المهندس عام ١٩٦٨، فيلم (أنا الدكتور) للمخرج عباس كامل عام ١٩٦٨، فيلم (مراتي مجنونة) ١٩٦٨ إخراج حلمي حليم، فيلم (أسرار البنات) للمخرج محمود ذو الفقار عام ١٩٦٩ فيلم (٣ نساء) للمخرج محمود ذو الفقار عام ١٩٦٩، فيلم (٣ وجوه للحب) للمخرج مدحت بكير عام ١٩٦٩، فيلم (أنا ومراتي والجو) للمخرج عبد المنعم شكري عام ١٩٦٩.

مثل هذه الأفلام أصبحت تيمات للأفلام، فبدأت تحذو حذوها، وارتدت السينما عن المجتمع بكامله وهي تحاول الابتعاد عن مقاربة سؤال الهزيمة الأساسي، أسبابه ومعطياته، دقائقه المخفية والمستترة، فكانت حتى بأشكالها التقليدية تحاول أن تتنصل عمّا سبق وكرسته في ذهنية المشاهد ويكفي أن نشير للعديد من عناوين ومضامين هذه الأفلام التي أنجزت لتؤشر بنفسها إلى استهلاكيتها ومدى التهكم والعبث الذي كان يطال كل شيء فمن بين ٢٩ فيلما تم إنتاجها عام ١٩٦٨ لا يوجد سوى أربعة أفلام جادة فقط هي (قنديل أم هاشم) لكمال عطية، (البوسطجي) لحسين كمال، (القضية ٦٨) لصلاح أبو سيف (المتمردون) لتوفيق صالح[١٢] وأحداث الفيلم تدور في مصحة نفسية في إشارة إلى أن الوطن برمته قد أصبح مشفى مجانين، ومن الملاحظ أن غالبية الفنانين والمخرجين قد سقطوا في براثن هذه المرحلة

ولم ينج منها سوى قلة من المخرجين الذي كرسوا جهودهم لإشاعة الأمل ونقاش أسباب الهزيمة بشكل نقدي وموضوعي.

وكرد على السينما السائدة، السينما اللامنتمية المحبطة، تم في تموز/ يوليو ١٩٦٩ الإعلان عن ميلاد جماعة السينما الجديدة بإصدار بيانها الأول والذي جاء فيه: (إن الذي نريده سينما مصرية، أي سينما تتعمق في حركة المجتمع المصري وتحلل علاقاته الجديدة، وتكشف عن معنى حياة الفرد وسط هذه العلاقات، أن تكون لدينا سينما محلية الموضوع، عالمية التكتيك، واضحة المضمون بفضل تعمق السينمائيين لواقعنا فسوف تستعيد جمهورها كما تحقق انتشارا عالميا).

كما وتركز الهجوم على نظام النجوم باعتباره السبب الرئيسي في تخلف نظام الإنتاج السينمائي المصري، مع إهمال مسؤولية التوزيع[١٢].

وفي جانب آخر متوازي مع جماعة السينما الجديدة برز مخرجون يثيرون الأسئلة القلقة وتتبدى أعمالهم السينمائية بوصلة فضح لاتجاهات المجتمع السلبية على مستوياته كافة، إضافة إلى تكريسهم رؤية سينمائية وفنية مغايرة عن سينما السذاجة فتناقش ما آلت إليه الأوضاع، وتهزأ بالسينما التي تنتج أفلاما كـ (البحث عن فضيحة) إخراج نيازي مصطفى ١٩٧١ و(رحلة لذيذة وغرام في الطريق الزراعي)، لعبد المنعم شكري ١٩٧١، فالمخرج صلاح أبو سيف يبادر في عام ١٩٦٨ بتقديم فيلمه (القضية ٦٨) والجميع لا يزال تحت تأثير الصدمة والذهول. في (القضية ٦٨) يسلط صلاح أبو سيف الضوء على أن المقدمات السيئة لابد لها في النهاية من أن تعطي نتائج سيئة، ويشير في الآن ذاته إلى منهج العبث والاستهتار واستغلال النفوذ من خلال العناصر الانتهازية التي استثمرت المجتمع لخدمة أغراضها الشخصية. ففي الفيلم ينضم الحبيبان عبده ونبيلة لعضوية لجنة الاتحاد الاشتراكي العربي التي يرأسها منجد صاحب المنزل الذي يجتمعون فيه، وعبده الشاب المكافح المليء أملا واعدا بالمستقبل يؤمن بالقانون إيمانا أعمى. اللجنة تضم أنماطا مختلفة من الأعضاء الذين يستشري فيهم الفساد وهم المسؤولون عن مصالح أهل الحي، ونتيجة ضيق أفقهم واحتكامهم لمصالحهم الخاصة، فإنهم يتصدون للإصلاح. يحدث الصراع بين الشباب الواعي وبين هذه العناصر الفاسدة، ومع أنه يظهر بالمنزل شرخ نتيجة بناء دور آخر لمقر اللجنة، ومع وضوح الشرخ واتساعه فإن المقاول يحاول أن يضلل الجميع بأنه ليس هناك خطر للانهيار، بينما نجد صاحب المنزل يتحالف مع المقاول وعلى الرغم من تحذيرات نبيلة وعبده، فإن البناء ينهار معلنا فشل اللجنة، وبعد أقل من عام يطلق حسين كمال في شيء من الخوف صرخته المعترضة والتي تحمل التأويلات المختلفة (زواج فؤاده من عتريس باطل... زواج فؤاده من عتريس باطل). في فيلم (شيء من الخوف) عام ١٩٦٩ ذهب النقاد والمعنيين إلى اعتبار هذه الصرخة هي

دعوى بعدم شرعية القيادة التي تحكم مصر والدعوة إلى رحيلها عن مصر، واعتباره فيلما يحمل أفكارا معارضة للسلطة الدكتاتورية. وموضوع الفيلم يتحدث عن عتريس القاسي الذي يزرع في قلب حفيده عتريس الحقد والانتقام، وبعدما يلقى عتريس الجد مصرعه برصاصة ثائرة ضد بطشه، يصمم حفيده على الانتقام له، يمتلك القرية ويسيطر على أهلها، يفرض الإتاوات ويخضع الجميع لمشيئته ولنزواته، إلا أنه يفشل في امتلاك فؤادة وحبها، فؤادة التي تقف أمام جبروته وتتصدى له، وعلى الرغم من موافقة والدها على الزواج منه خوفا من بطشه إلا أنها ترفض، فيصبح زواجها باطلا، في رفض فؤادة وصمودها تتشكل أرضية المواجهة وتكون البداية لثورة الأهالي بقيادة الشيخ إبراهيم الذي ينتقم منه عتريس بقتل ابنه الوحيد، في لحظات الافتراق القصوى والغضب النهائية يحاصر الأهالي قصر عتريس ويقومون بحرقه وهو داخل قصره.

وفي عام ١٩٧٠ يقدم المخرج يوسف شاهين فيلمه (الأرض) عن قصة عبدالرحمن الشرقاوي مطلقا دعوة لا محدودة للتمسك بالأرض ورفض الأمر الواقع، وعلى الرغم من ارتكاز يوسف شاهين على التقديم التاريخي إلا أنه يناقش مصر بظروفها الراهنة[٤٤]، مصر عام ١٩٣٣ يحدد محمود بيك أحد الإقطاعيين للفلاحين عشرة أيام فقط لري أراضيهم، ومع رضوخهم يخفضها إلى خمسة أيام، يثور عليه الأهالي وعلى رأسهم محمود أبو سويلم، فيزداد محمود بيك عنادا وينزع ملكية بعض الفلاحين لإنشاء طريق يصل قصره بالطريق العام، فترسل الحكومة المتواطئة مع الباشا قوات من الهجانة لإخضاع وتأديب الفلاحين، يصاب أبو سويلم في أثناء تصديه لهم، يجرجره المأمور على الأرض أمام أهل القرية ليكون عبرة لهم وليرغمه على الاستسلام، ولكنه يظل متمسكا بأرضه.

ويعود حسين كمال في عام ١٩٧١ ليطلق صيحته مرة أخرى (الفلاحة ماتت ولازم نسلم أنفسنا ... الفلاحة ماتت) في فيلمه (ثرثرة فوق النيل) عن قصة للأديب نجيب محفوظ. هذا الفيلم الذي تدور أحداثه في عام ١٩٦٦ من خلال شخصيات تتواجد في المكان الذي يتأرجح على النيل، الشاهد التاريخي، حيث تعيش خواءها النفسي وعلاقاتها المضطربة، وانعدام إيمانها. شخصيات مفرغة من آدميتها وإنسانيتها تمارس الجنون والعبث وتهرب من حقيقة واقعها بتدخين المخدرات والتهكم على المبادئ والقيم. هذه المجموعة يتولى زمام القيادة فيها المثقفون الذين يلقنون أنفسهم الذرائع والمبررات لاستكانتهم وهروبهم من واقعهم إلى عالم متخيل. فأنيس زكي، فاقد الأمل، الذي يحمل أسئلته القلقة عن جدوى المشاهدات العيانية لبعض المظاهر السلبية مما يفضي به إلى حالة اللامبالاة والتعلق بالحشيش ليصبح نصف مجنون ونصف ميت، يلتقي برجب القاضي النجم السينمائي المشهور والفارغ في الآن ذاته من أي مضمون... فيقوم بأخذه إلى عوامته الخاصة حيث يعرفه على مجموعة من أصدقائه ومنهم الناقد الفني الذي يقيّم الأسس

الجمالية للأعمال الفنية بناء على المنفعة المادية، وسنية الزوجة التي تبحث عن ذرائع ومبررات للخيانة الزوجية، مصطفى ذو المظهر البراق ثقافيا والباطن الأجوف، المتداعي، خالد الرافض للعقائد والالتزام بشكل كلي، ليلى أكذوبة المدينة المعاصرة، وسناء الجيل الضائع المتناقض المشروخ، هذه المجموعة التي تجتمع كل ليلة لتمارس ألوان اللذة، يصدمها طلب أنيس بتسليم نفسها للعدالة ثمنا لقتل الفلاحة التي صدمتها سيارتهم أثناء غياب الوعي في فسحة نهارية.

أنيس يقترب من أسئلة الواقع عندما يرى مدى الدمار الذي أحاق بمدينة السويس، فيكون الحادث أساسا لتفكيك شملهم، وأنيس يجوب شوارع القاهرة صارخا (الفلاحة ماتت ولازم نسلم انفسنا، يا ناس فوقوا... الحشيش اللي إحنا فيه ما تشربوهوش... لازم نفوق...لازم نفوق). معلنا وفاة تجربة الثورة، داعيا إلى محاسبة الثورة، ناعيا إياها في ترميز واضح، والفيلم يعتبر في سياق انتقاد الناصرية من وجهة نظر معادية للثورة.

ويعود يوسف شاهين لينجز مجموعة من الأعمال الهادفة لمواجهة طوفان الانكسار ففي عام ١٩٧١ ينهي فيلمه (الاختيار) وفيلم (الناس والنيل) ١٩٧٢ و(العصفور) ١٩٧٤.

في فيلم (العصفور) يسافر ضابط الشرطة رؤوف إلى الصعيد للقبض على المجرم الخارج عن القانون أبو خضر، وهناك يتعرف إلى الصحافي يوسف الذي ينشر تحقيقات عن الفساد المستشري في مصنع للقطاع العام يشهد شتى أنواع المؤامرات والفساد، يتعاون يوسف مع رجال الشرطة ومع بعض الأصدقاء لمعرفة الجهة التي تسرق المعدات، وفي الفترة نفسها تحدث الهزيمة، فتخرج بهية إلى الشوارع وبصوت مدوي يخرج من الوجدان والضمير الوطني رافضة الهزيمة (حنحارب... حنحارب) لتتحول صرخة بهية ولوعتها إلى طوفان من الجماهير الحاشدة التي تهتف حنحارب، بينما اللصوص في الجانب الآخر يملؤون سيارة للقطاع العام من مسروقات المصنع لبيعها، في نهاية تحذيرية نحو تأزم الأوضاع الداخلية التي تحتاج للمعالجة.

في فيلم (العصفور) يعبر يوسف شاهين بوضوح لا لبس فيه عن رغبة الشعب في الحرب والخروج من آثار الهزيمة فصوّر مظاهرات ٩/١٠ يوليو وجسدها على الشاشة، وهو حدث يتم لأول مرة في السينما المصرية. كما نجد في الوقت ذاته أن الفيلم يتحدث عن الحرية والديمقراطية حيث الكاميرا تبدو كما لو كانت مختنقة والملصقات التي تحاصرها من كل جانب، وتمنعها من أن ترى ما وراء هذه الشعارات والملصقات الدعائية.

كما قدمت جماعة السينما الجديدة فيلم (أغنية على الممر) لعلي عبدالخالق، و(الظلال في الجانب الآخر) إخراج غالب شعث.

فيلم (أغنية على الممر) مأخوذ عن مسرحية كتبها علي سالم بعد هزيمة حزيران، ويدعو إلى ضرورة الصمود والمقاومة، ولكنه لا يتطرق إلى أسباب الهزيمة ولا يحلل العلاقات السياسية السائدة.

والفيلم الثاني (الظلال في الجانب الآخر) ١٩٧٥ للمخرج غالب شعث، يتناول الواقع المصري قبل ١٩٦٧ مباشرة من خلال أزمة مجموعة الشباب البرجوازيين، وقد منعته السلطة الساداتية ثم سمحت بعرضه بعد عامين[١٥]. الفيلم يحكي قصة مجموعة من الشباب يسكنون عوامة، كل منهم يروي الأحداث من وجهة نظره ويقودنا الفيلم من خلال وجهات النظر هذه إلى الواقع الذي قاد إلى الهزيمة. والفيلم يعكس موقف الشباب من هذا الجيل والذي لطمته النكسة في ١٩٦٧ والذي يتوقف ليراجع أوراقه. وقد هاجمه كتاب السلطة لأنه يدعو إلى استمرار الحرب الشعبية والطويلة الأمد ويتبنى الفكر المقاوم غير المهادن، ويدعو إلى تصفية الحسابات مع العدو بشكل جذري.

ويقدم صلاح أبو سيف عام ٧٣ فيلم (حمام الملاطيلي) وفيه تبدو القاهرة مزدحمة ببشرها، وشوارعها المكتظة، ضجيج وحركة مهمومة تسيطر على كل شيء... تتركز ملامح الصورة لتستعرض صورة شاب في مقتبل العمر يسير مسرعا في شوارع القاهرة، ليدخل بعد ذلك مبنى حكوميا، فيقابل الموظفين ويسأل عن المدير الذي لا يجده بسبب سفره، أحمد الفلاح البسيط الذي ينتظر التوظيف ويحمل معه أماني وأحلام والدته ووالده في العيش في القاهرة، يقيم في الحمام لرخص المبيت فيه، وهناك في الحديقة يقابل نعيمة المومس الهاربة من أهلها والتي تعيش على بيع جسدها، لتنشأ بينهما علاقة غريبة وجسد في هذا المكان الموحش، ويتعرف أحمد إلى رؤوف بيه البرجوازي الرسام الفنان، والذي يحمل نزعات شاذة وميول تفصح عنها تعابير وجهه، يعجب بأحمد ويحكي له عن عقدته وشذوذه الذي سبب ضياعه وتخلي أهله عنه. وبخطين متوازيين تسير حبكة الفيلم، الحمام والذي تحفل مشاهده بإيحاءات عن شذوذ كل من يرتاده، وعلاقة أحمد مع نعيمة وتوطدها. ونعيمة لا تقدم نفسها ضحية لإطار العلاقات الاجتماعية المعقدة مما أفضى بها لأن تصبح عاهرة، ولكنها تقدم ذلك في خيارها فتقول: (هربت من أهلي في البلد، وجيت مصر، كنت فاكرة أني حعرف آكل وألبس كويس، لقيت كل حاجة بثمنها، تدفع تأخد... وسعات كثير تدفع ما تخدش... اشتغلت خدامة وغسالة وكومبارس في السينما... اشتغلت حاجات كثير قوي، لقيتها كلها تودي نفس السكة).

وفي الحمام يدخل الشيخ المبروك الذي يصرخ (اصحو... اصحي يا مصر) في أحد الحوارات بين أحمد ورؤوف الذي يحلم بالهجرة، فيسأل رؤوف: (حد عارف الحرب حتخلص امتى؟ ..)، يقول أحمد: (وتخلص إزاي وإحنا بنقول الكلام ده يا رؤوف بيه؟ إحنا تولدنا هنا، يعني كلنا جزء من مشكلة البلد دي، لو كانت خسرانة يبقى كلنا مسؤولين عن خسارتها وفي النهاية نسيبها لمين؟...).

ومع تفاعل الأحداث يقيم أحمد علاقة مع نعيمة زوجة المعلم أمين صاحب الحمام... يدخل الشيخ إلى الكوخ الذي يبيع الشاي في الحديقة حيث يلتقي أحمد بنعيمة بعد غياب فيقول

الشيخ: (الصهاينة ولاد الكلب بيشترطوا، مش عاوزين ينسحبوا)، يطلق بعض الجالسين الدعاء بكسر شوكتهم فينفر الشيخ قائلا: (مش بالصريخ... الرسول والصحابة حاربوا بالسيف، أهالي أبو زعبل ردوا نابليون بالمقالع، مش بالتوهان) ويردد بهستريا: (اصحي يا مصر، اصحي يا مصر). أهل نعيمة يتوصلون لمكانها ويقتلونها ليمحوا عارهم، أحمد ينهار ويبكي بحرقة ولوعة على نعيمة... يغادر القاهرة بعد الكارثة والخسارة التي حاقت بها وبه وصوت الشيخ يشيعه: (هي الغولة عملت فيك ايه يا أحمد، غلطتك، أنت اللي سلمتها رقبتك ولكن كل محنة لها قنطرة لازم نعديها... لازم... وما يعديهاش غير الأقوياء، الأقوياء الذين يصنعون التاريخ، ما فيش وقت للدموع والنواح، اصحي، اصحي... اصحي يا مصر وشدي الهمة وعدي يا مصر، التاريخ ما بستناش حد...).

في فيلم (أبناء الصمت) للمخرج محمد راضي نحن أمام مجموعة من الشباب يجمعهم الخندق في أثناء حرب الاستنزاف، بعضهم عايش الهزيمة ولا يزال يشعر بمرارة الهزيمة والكرامة المجروحة.

كما أننا نجد في فيلم (زائر الفجر) لممدوح شكري مناقشة مستفيضة لواقع الهزيمة، وعن مقاومة المثقفين لصناع الهزيمة... حيث يتولى حسين وكيل النيابة التحقيق في موت الصحافية نادية الشريف وعلى الرغم من أن التقرير الجنائي يثبت أنها ماتت بسبب هبوط في القلب إلا انه يبدأ في جمع تحريات موسعة عن نادية التي كانت ضمن جماعة سياسية، وأنها اعتقلت بسبب المقالات الحادة والجريئة التي تناولت فيها تحليل وكشف الأشياء السلبية، وفي الإيغال في البحث عن موت نادية يجد حسين اختلاف الرأي فيها، ما بين مدافع ومهاجم، وفي النهاية ينغلق الأفق أمام حسين ويصاب بالإحباط عندما تأتيه الأوامر من أحد المسؤولين بوقف التحقيق لأنه تجاوز الخطوط المسموح له بها. والجدير بالذكر أن هذا الفيلم تعرض للرقابة وللمنع والحذف.

وبعد ذلك بسنوات عديدة تعود السينما التجارية المصرية لتناول هزيمة حزيران في فيلم (ملف سامية شعراوي) للمخرج نادر جلال. حيث تعود الهزيمة حسب رأي صناع الفيلم إلى مسألتين، يحتل فيهما تورط الجيش المصري في اليمن أحد أسانيد الفيلم، والعلاقات غير الصحية بين ضباط القيادة العليا للجيش المصري، ثانيها، حيث يقوم كل منهم بإنشاء مزارعه وإعطاء رجالاته الامتيازات والنفوذ اللامحدود. في الفيلم نجد زوجة الشهيد الرائد حسين أبو العينين، تبحث عن تحصيل معاش زوجها لتتعرف إلى العقيد أشرف الدسوقي الذي يبدي استعداده لحل مشكلة الزوجة الثانية والزواج بالعقد العرفي. تتوطد العلاقة بين العقيد أشرف وسامية ليتزوجا، فيهديه عبدالحكيم عامر قائده الأعلى شقة ويرفعه لرتبة عميد وبعد خروج القائد من الاحتفال الذي أقيم بمناسبة الزواج يستعرض اللافتات المغروسة في الشوارع (في

العقبة كسر رقبة) (اللقاء في تل أبيب يا ناصر الحبيب) (حنحارب يا ناصر يا حبيب الملايين) (حنرمي إسرائيل في البحر) فيغرق في المقعد الخلفي لسيارته منتشيا حد الثمالة.

ويستعرض الفيلم بعض الصور الوثائقية لحرب حزيران، والبيانات المفبركة عن الانتصارات الوهمية بينما تنساب أغنية عبدالحليم حافظ (ابنك يقلك يا بطل هات الانتصار) ليشكل إدانة لا محدودة.

كما يستعيد الفيلم أرشيف اللحظة التاريخية التي يقدم فيها الرئيس جمال عبدالناصر استقالته وإعلانه أنه يتحمل نتائج الهزيمة. (أقول لكم بصدق، وعلى الرغم من أي عوامل، قد أكون بنيت عليها أي عوامل في الأزمة، فإنني على استعداد لتحمل المسؤولية كاملة، ولقد اتخذت قرارا أريدكم جميعا أن تساعدوني عليه، لقد قررت أن أتنحى تماما ونهائيا عن أي منصب رسمي وأي دور سياسي، وأن أعود لصفوف الجماهير أؤدي واجبي معها كأي مواطن آخر).

وتتلبس سامية شعراوي باستعارة غير مقنعة دور بهية في عصفور شاهين لتنزل إلى الشوارع غاضبة، رافضة الاستقالة، لكن ليس لقناعتها بالكارثة بل للاستمرار في المحافظة على الامتيازات التي تذوقتها من خلال ارتباطها بزوجها العميد.

الهزيمة تلقي عاتقها على القائد العسكري الذي يصبح كبش الفداء ليقدم على مذبح الحفاظ على الآخرين فيتصل بالعميد أشرف ويعطيه قائمة أسماء ليرتب للانقلاب على الحكم لأنه وضع في الإقامة الجبرية، كما ويعطيه حقيبة مليئة بالنقود، وفي اليوم التالي يجد العميد نفسه معتقلا قبل الاتصال بالآخرين الطامعين في المناصب وفي المال.

كما تقوم أجهزة الأمن بمداهمة فيلا القائد بالمدافع والقذائف الصاروخية فتقتل جميع من في داخل الفيلا وتظهر صورة القائد في الصحف في اليوم التالي معلنة بأنه مات منتحرا.

والنصف الثاني من الفيلم تستغرقه المحاولات المؤامراتية من قبل ضابط الأمن الذي يعرف بأمر الأموال للحصول عليها من سامية شعراوي، لتخدعه وتنتصر في النهاية على الطريقة الأمريكية.

وفي جانب آخر تجدر الإشارة إلى أنه في نوفمبر عام ١٩٧١ توقف القطاع العام السينمائي المصري عن الإنتاج وتمت تصفيته بعد استلام السادات السلطة. هذا القطاع الذي بدأ إنتاجه عام ١٩٦٣ وأعطى أفلاما شكلت علامات مضيئة في تاريخ السينما المصرية والعربية، بل وحتى العالمية. وتحولت بالتالي المؤسسة العامة للسينما إلى هيئة عامة تقدم الخدمات وتضمن الشركات الخاصة لدى البنوك. وبمعنى آخر تمت محاصرة موقع ارتكازي مهم لأصحاب سينما القلق والواقعية، وجماعة السينما الجديدة وجميع المخرجين الذين خرجوا عن الموضة السائدة، فأصبحت أسئلتهم الجادة تؤرقهم كما تؤرق الآخرين.

وبيدو للوهلة الأولى أن هذه الأفلام قد طرحت الهزيمة وموضوعاتها بشكل جذري، ونجحت في تكتيكها إزاء طرح الأسئلة وتناول هذا الموضوع المقلق بأساليب متعددة تفضي إلى جوهر الموضوع نفسه. ولكن واقع الأمر يشير إلى أن هذه الأفلام على الرغم من حيازتها تقديرات النقاد وإثارة مواضيع نقاش المنع والسماح بعرضها، إلا أنها كانت أفلاما جزئية لم تستطع الإبحار في بحر الأفلام الأخرى التي تواجهها ولم تشف غليل المشاهد في الإجابة عن أسئلته الحارقة. فكانت نجاحاتها محدودة التأثير ربما لتوجس المشاهدين من ملامسة الأفلام التي تحتوي مضامين ومدلولات سياسية. وبقيت هذه الأفلام تؤشر في الآن ذاته إلى بروز مواضيع مستجدة للسينما السياسية لتناولها بمحمولها الاجتماعي والسلطوي الذي أفضى إلى ما آلت إليه الأمور، وبروز نفس الهروب إلى الأمام وبالاتجاه إلى الدين، الكفيل بحل كل الوقائع المستجدة.

المؤامرة المستمرة

منذ تسلمها السلطة السياسية عمدت حركة الضباط الأحرار إلى رفض ازدواجية الولاء بالنسبة للضباط في مختلف قطاعات الجيش المصري، حيث أصدرت قرارا بمنع الانتماءات السياسية لأي ضابط ينتمي للضباط الأحرار، ثم جهدت لتعميم هذا القرار فيما بعد ليطال المجتمع برمته، حيث كانت تنظر بتشكك وبارتياب لجهة الدور الذي لعبته وتلعبه الأحزاب الكلاسيكية ذات النشأة التاريخية المختلفة في سياقات علاقاتها مع الملك فاروق، إلى أن استقرت رؤيتها بأن هذه الأحزاب هي أحزاب فاسدة مساومة، تبحث عن المكاسب الذاتية، وبالتالي فهي منسلخة عن بيئتها الاجتماعية وتحمل العداء والتربص بالثورة سواء جهرا أو في الخفاء، فعمدت إلى تسويق التآكل الداخلي لهذه الأحزاب بعد أن استطاعت تثبيت وضعها القانوني عبر سلسلة من الإجراءات التي اتبعتها، بدءا من إعلان الدستور للفترة الانتقالية الذي جعل السيادة العليا في الدولة في يد قائد الثورة بدلا من يد الوصي على العرش الأمير محمد عبدالمنعم مرورا بقانون تنظيم الأحزاب السياسية رقم ١٧٩ عام ١٩٥٢ والذي ينص في أهم بنوده على أن تبلغ الجماعات والأحزاب السياسية وزير الداخلية بمزاولتها النشاط السياسي[١٦]، وليس انتهاء بفرض أن تقوم الأحزاب القديمة بتطهير صفوفها. هذا الأمر الذي يعني بالحقيقة أن تقوم الانشقاقات المتعمدة نتيجة عمليات التطهير والشطب والطرد لكل حزب على حدة وضمن سياق الوهم المعشش بأنه سيستلم السلطة السياسية لوحده بعد عودة الضباط إلى ثكناتهم. هذا الأمر أدى إلى إنشاء جزر منفصلة وتكتلات داخل الحزب الواحد، تكتلات ضعيفة مهترئة غير محصنة، وأصبحت بالتالي الأحزاب تأكل نفسها بنفسها، ممهدة الطريق لإعطاء مفاتيح القضاء عليها من قبل السلطة الناشئة التي هدفت إلى تعرية هذه الأحزاب أمام الجماهير، وإظهار مفاسدها ومدى استعدادها للتنازل عن شعاراتها وبرامجها

مقابل الوصول إلى الحكم، بينما هدفت الناصرية من خلال صراعها مع الأحزاب إلى رفض وصاية هذه الأحزاب على الثورة ومحاولة احتوائها، ويخص بهذا المجال الإخوان المسلمين وحزب الوفد، حيث عمدت حركة الإخوان المسلمين ومنذ بداية الثورة إلى إصدار بيانها الترحيبي بهذه الثورة والذي اعتبرت فيه نفسها الوصية الشرعية على هذه الثورة... (لقد أصبح لزاما أن تمتد يد التطهير إلى هؤلاء الحكام فتبادر إلى تنحيتهم عن الحياة العامة، وحرمانهم من مزاولة العمل السياسي حتى يقدموا للمحاكمة عن كل ما يوجه للملك السابق من اتهامات وما يعاب عليه من تصرفات) وبعد أن طالب الإخوان المسلمين بالتطهير الشامل طالبوا بإلغاء الأحكام العرفية وسائر القوانين الرجعية المنافية للحريات، وتحريم ما حرم الله وإلغاء مظاهر الحياة التي تخالف ذلك[١٧].

بينما حزب الوفد الذي يمثل الأغلبية فقد عاد زعيمه مصطفى النحاس من أوروبا بعد إعلان قيام الثورة ومغادرة الملك فاروق لمصر، وتوجه هو وفؤاد سراج الدين سكرتير عام حزب الوفد فورا إلى مبنى القيادة العامة حيث كان يقيم أعضاء مجلس قيادة الثورة وما إن استقبله أحد رجالاتها حتى بادره بالقول: (إن مصر تفخر بما قمتم به، وقد أديتم رسالتكم وعلينا أن نكمل المشوار)[١٨] من خلال هذه المواقف التي تحمل في طياتها الترقب المترصد استشعرت الحركة الجديدة بمكامن الخطر عليها من الأركان الحزبية التقليدية الفاعلة والمؤثرة والمؤلفة من الإخوان المسلمين وحزب الوفد والشيوعيين بأجنحتهم المختلفة. فقامت بتصفيتها العلنية من خلال قرار حل الأحزاب في ١٦ يناير عام ١٩٥٣ هذا القرار الذي استثنى حركة الإخوان المسلمين التي حظرت من العمل السياسي بعد عام وبقرار خاص صدر في ١٤ يناير عام ١٩٥٤ وفيه حظرت نشاط الإخوان المسلمين.

في ضوء هذا الالتباس وما عكسته الناصرية من الاضطراب والازدواجية في الرؤية والإرهاق في الأحلام التي تتسرب من بين خطوط الكف كتسرب ذرات الرمال، أصبحت مصدرا مهما للتأويلات والتفسيرات المختلفة ومرجعا أساسيا لتناقض الرؤى والمواقف بخطواتها التي تتجسد على الأرض وتحمل أكثر من معنى، فمن حركة تقوم بمساندة الفلاحين وتعمل على تأسيس الإصلاح الزراعي إلى حركة تنبذ الليبرالية وتعمل جهدها لتصفية الأحزاب مشرعة الأبواب أمام التساؤلات عن حقيقتها مما أدى بالتالي إلى فتح الأبواب أمام التساؤلات الإشكالية من خلال التخييل السينمائي، لحقيقة تصفية الأحزاب وعلاقة السلطة مع الجماهير التي كانت تمثلها في السابق الأحزاب التقليدية.

هذه الإشكاليات تبدت إشكالية محورية بعد وفاة عبدالناصر في نظر قسط من السينمائيين فأخذوا يتناولون هذه المرحلة بالتشريح والتشريط في رموز تؤشر على حقيقة تغييبها، بل ومعاقبتها لارتباطها بحزبها الأم، الحزب التاريخي المتجذر.

فكانت سينما المعتقل بدلالاتها محاولة لفضح هذا التغييب السياسي، بل والإلغاء واستفراد السلطة الناصرية بالحكم لوحدها من خلال أدواتها المهيمنة على البلد. وبهذا الإطار كان لابد من التركيز على المؤسسة الأمنية للنيل من كل جوانب المرحلة الناصرية من خلال تكثيف الرؤى على أخطبوطية هذه الأجهزة ودورها في الضرب بيد من حديد على الأحزاب والأفراد تحت مبررات جاهزة سلفا وأهمها (نظرية المؤامرة) التي تستخدمها في كل فترة وفي كل لحظة تشعر أنها قد تفقد بعض امتيازاتها.

هذه النظرية ركزت وتركز عليها سينما المعتقل وبشدة، بحيث تعكس مجمل الأفلام هذه النظرية سواء من حيث التقارير التي ترفع إلى الهيئات الأعلى، أو في سياقات تبريراتها لعمليات الاعتقال التي تتم، إلا أن هذه السينما في خاتمة المطاف تعيد إنتاج الدلالات من منظور تآلفها وطبيعتها لا من منظور تنافرها. فعلى الرغم من نمطية صورة الضابط الأمني التي صاغتها وعملت على تشكيل منظوماتها، وعلى الرغم من تصوير اللهاث المتسارع لهذه النمطية لتبرير استمرار وجودها فاعلة مؤثرة تتحكم في السياقات والأحداث، وعلى الرغم من عدوانيتها وشرورها في تسويق التصور الوهمي، لكننا نجد وبفضل التخيل أن هذه المحورية ستبدو قابلة للتفكيك بفضل إمكانية إعادة ضبط هذه المؤسسات بل وحتى قمعها حين تصل الأمور إلى أعلى الهيئات المسؤولة ولا سيما الرئيس نفسه، فيزج بالضابط الأمني في السجن أو يعفى من مهمته ويسرح من العمل. وأما من بقي ولم يطله ذلك فإن التصحيح (استلام السادات للسلطة) كفيل بمحاسبته.

وفي إطار هذا المغزى نقترب من صيرورة الاختزال التي صورتها سينما المعتقل من حيث إن حركة الفعل السياسي الإلغائي التهميشي تنبثق من التصور المنهجي للتآمر على السلطة وتقويض دعائمها. نشاهد ذلك باجترار متنقل لمشاهد تتوزع هنا وهناك، في هذا الفيلم أو ذاك، كطقس مغلق بعيدا عن رؤية الجانب التاريخي ضمن علاقاته المتعددة، علاقة الجزء بالكل، حيث لا نستطيع رؤية الجزء إلا خارجا عن الكل، جزءا فرديا ويمارس ممارسة فردية. هنا يمكننا القول إن التاريخ ماكر لأنه يحول الدراما إلى تراجيديا عندما لا يقرأ الواقع بمنهج شمولي. فما معنى أن تصول وتجول المؤسسة الأمنية وتعيث بالبلد فسادا وخرابا والسلطة السياسية لا تستشعر ذلك ولا تدرك ما يدور حولها؟ وما معنى تبرئة هذه السلطة ورئيس هرمها من هذه الممارسات بينما هناك جهد واضح في مجمل الأفلام لإدانة المؤسسة الأمنية؟ في فيلم (احنا بتوع الأوتوبيس) للمخرج حسين كمال وفي أثناء حوار داخل الزنزانة يقول الشاعر محمود: (هيه دي سياسة الناس اللي بأيديهم السلطة النهار ده كل فترة يفهموا الحاكم أنه في مؤامرة ضده وضد نظامه وإنهم هم اللي اكتشفوها وهم كمان اللي بينجوه منها).

فيتدخل الشيخ قائلا: (طبعا المؤامرات يلزمها كشوف بأسماء المتآمرين حتى يشوفها الحاكم ويصدقها وبعد كده يسلمهم السلطة شوية شوية)، بينما وبنفس الفيلم ومن خلال الاتصالات الهاتفية بين الأجهزة، تحاول المشاهد المتلاحقة توضيح آلية الاعتقالات حين يقول أحد المسؤولين: (أنا مش عايز حد ينام في بيته النهار ده، لموهم من كل مكان أنا عايز تخلوا السجون مليانة..)، ويكمل (لو ما طهرتش البلد منهم خلال ساعات حتكون المسؤول الأول قدامي وأنت عارفني كويس) يضع السماعة وفيما بعد يجري اتصال آخر مع مسؤول أعلى منه قائلا بتواضع واستصغار: (أنا حبيت أطمن سيادتكم أنه كله تمام... أكيد يا أفندم سلامة الوطن أمانة في رقبتنا وزي ما اكتشفنا المؤامرة في هدوء حنحافظ على الأمن برضه بهدوء).

كذلك الأمر نرى مثل هذه الأحداث في فيلم (الهجامة) وفي المشاهد النهائية حين تفرغ إيناس من حرق المخزن وبعد حضور قوى الأمن يقول لها الضابط: (دنيا أصغر من خرم الإبرة نحن أمن دولة، شرفت يا نوسة... القضية كبيرة قوي المرة دي) ثم يتحدث مع رئيسه باللاسلكي (تمام يا فندم تم ضبط المخربين، اثنين من اللي كانوا في قضية الحرامية تم ضبط متفجرات وسنرحلهم للاستجواب).

أما في فيلم (وراء الشمس) وفي اجتماع قادة الأمن المركزي يتذرع هاشم رئيس جهاز الأمن بما حصل في ندوة الطلبة وهروب الشباب الذي تهجم على الثورة ليستنتج أن هناك مؤامرة تدعمها قوى أجنبية تعمل على تخريب البلد، فتتم قراءة التقارير التي تحدد أسماء زعماء الطلبة ويتهمهم بأنهم وراء المنشورات التي تملأ العاصمة فيأمر باعتقالهم، وبعد تقريره ليرفعه إلى الرئاسة محددا بأن هناك مؤامرة تحاك في الظلام وقد أحبطها جهازه، هذه المؤامرة المدعومة من قبل جهات أجنبية حوصرت وتناثرت في الفراغ بينما رجالها والقائمون عليها زج بهم في الزنزانات.

مما سبق وبوفاة عبدالناصر نرى في السياق الذي تناولناه تشكُّل ظاهرة سينما المعتقل كظاهرة لافتة للنظر حملت معها تساؤلاتها وتأويلاتها المختلفة لهذه المرحلة بخيط مرئي، يبغي الإدانة بل والاقتصاص وصولا لإلغاء المرحلة السياسية من تاريخ مصر الحديث فعممت الضباب حولها ونشرت الرايات السوداء ووصفتها بالكارثية والدموية لتلغي كل المواقف والإنجازات.

وكما عمدت الناصرية إلى إلغاء الأحزاب ومارست بعض الممارسات القسرية لتثبيت موقعها في السلطة السياسية عمدت سينما المعتقل إلى إلغاء المرحلة الناصرية بنعتها بالمرحلة القذرة في تاريخ الشعب المصري، إلا أننا في النهاية نرى أن هذه السينما (سينما المعتقل) عملت على إعادة صياغة التاريخ بشكل جديد بعيدا عن الموضوعية وعن المحتوى القيمي الحقيقي الذي يقدس إنسانية الإنسان، حريته، كرامته...

بين الأدب والسينما

أدب المعتقلات السياسية بنبرته الاعترافية وببوحه الداخلي، وما يحمل في مكوناته من وجه إنساني صارخ وجارح، ينطلق من رواية تجربة السجن السياسي، هذه التجربة التي أخذت مداها في الروي والحديث، بتفاصيل مستفيضة نابعة من المعايشة الموضوعية والتجارب الذاتية، سارت وتسير بخطين متوازيين بعكسها لفترتين تارخيتين سياسيتين في الوطن العربي، فترة النضال للتحرر من الاستعمار الخارجي، وفترة الاستقلال والحكم الوطني، وما تخللهما من صراع مختلف الأشكال والأبعاد حكم من الفترتين، كل على حدة، حيث اختلفت الرؤى وتباينت المواقف تجاه الحكم الروائي على كل من الفترتين.

هذا النوع الأدبي من حيث طبيعته وموضوعه الخاص بدا يؤشر إلى موضوع الحرية وما يتبعها من قضايا ومواقف، تنتاب الفرد والسلطة والأشكال والبنى السياسية القائمة في الساحة العربية وبما تحمل من دلالات تثير مواضيع كالديمقراطية وحرية الرأي والرأي الآخر، وما يتفرع عنهما من تضاد وتناقض من خلال بنية السلطة نفسها وآلياتها المتشعبة في النظر إلى الإنسان، في جوهره ودوره الاجتماعي الفاعل، دون قمعه أو نفيه، أو إلغائه، أو عزله. فعمد أدب المعتقلات إلى الإشارة للقهر والاستلاب والتغيير الذي يطرأ على سيكولوجية الإنسان، المقهور، الخائف والمقموع.

هذا المحور والذي يستمر الجدل به للآن ونحن في بدايات القرن الحادي والعشرين يعكس سؤال الهوية والذات، سؤال الماضي والمستقبل، وتلك العلاقة القهرية الشاذة التي تسوق التسلط كظاهرة وأساس معرفي في التعامل مع الآخر، إلا أن ذلك يحيلنا مرة أخرى إلى أدب المعتقل والذي نبحث عنه في سينما المعتقل التي تحاول أن تسوق لنا كونها سينما للحرية والوطنية، وأن هذه الأفلام قد صنعت جراء المعاناة والقلق والألم من خلال روايات أشخاص عايشوا ورصدوا ما يدور خلف الجدران بصدق وعفوية... وبهذا الصدد يحق لنا أن نتساءل هل حاولت سينما المعتقل بأفلامها عكس حكاية شعب لم تستطع آلة القمع أن تؤثر على مفاهيمه وأحلامه تجاه الحرية، مما أفضى وبفعل إرادة المعتقلين إلى تحويل المعتقل إلى معتقل للسلطة التي هربت إلى الأمام وحولت البلد بكامله إلى معتقل؟

وهل حاولت سينما المعتقل ترجمة الأعمال الروائية التي تتناول المعتقل سينمائيا وبشكل يضيف على هذه الأعمال الأدبية ويثريها؟ هذا التساؤل يحيلنا بالضرورة إلى علاقة السينما بالأدب وبالفن الروائي. وعلاقة أفلام سينما المعتقل بأدب المعتقل.

هذه العلاقة التي تتفرع عنها مفاهيم إشكالية تتناول بشكل جوهري قضية تحويل العمل الأدبي إلى عمل سينمائي، ومدى الافتراق بل والتناقض بين تحويل الرواية إلى سيناريو فيلمي وبالتالي شخوص بصرية تتحرك وتحاول عكس إيحاءات الرواية، وبين العمل الأدبي الذي

يلامس الحواس، يستثيرها ويطلق ملكات العنان للتخيل، سواء للشخوص أو للأحداث في الرواية، مما يفضي إلى مدارك متخيلة تنحو ناحية القارئ بعلاقة خاصة يشيدها كاتب ومبدع العمل وهو يتصور علاقات خاصة وحميمية جدا مع كل قارئ على حدة.

هذه العلاقة الخاصة تبدى مهمشة، ساقطة، وهمية من خلال إشاعة هذا الفن الخاص جدا، حين تعمل السينما بتأثيراتها المختلفة وتقنياتها إلى جذب القارئ/ المتفرج وبشكل جماعي للتعامل معها بذاتها، بعيدا عن فضاءات الرواية.

وحين تتناول سينما المعتقل هذه التجارب الخاصة وتعممها فإن ذلك يعني تعميم هذه الخاصية لتصبح واقعا ينتشر بفكره إلى كل الوطن العربي. مستفيدة من التقليد السينمائي التاريخي في استمداد السينما مواضيعها من الأدب، ولعل الإشارة إلى أن السينما المصرية التي سارعت في بداياتها إلى تصوير فيلم (زينب) عام ١٩٢٨ عن رواية بالعنوان نفسه للكاتب حسين هيكل وهي لا تزال محكومة للأسلوب الفني في بداياتها كسينما صامتة، لهي إشارة مهمة إلى طبيعة اهتمام السينما بالأدب وأهميته على الرغم من أنه كان في بواكيره الجنينية، وفي إطار مواز التفتت السينما المصرية إلى الاقتباس والتمصير في تلك الفترة، واحتضنت مبدعيها وأدباءها ونهلت من نتاجاتهم في أفلام كثيرة وعديدة، وعلى مدى تاريخها فإن السينما أخذت من الأعمال الأدبية كأعمال نجيب محفوظ، وتوفيق الحكيم، ويوسف السباعي، وإحسان عبدالقدوس، وثروت أباظة.

وعلى الرغم من ظهور الأعمال الروائية على الشاشة الكبيرة إلا أن ذلك قد ترافق مع العديد من الإشكاليات، في طبيعة فهم وأمانة نقل هذه الأعمال إلى الشاشة، حيث في أحايين كثيرة تنصل مبدعو الأعمال الأدبية من أعمالهم المصورة على الشاشة حيث اعتبروها لا تمت لعملهم بصلة... فالأديبان إحسان عبدالقدوس ويوسف السباعي يقولان: إن النص الأدبي شيء ورؤيته على الشاشة شيء آخر.

وأما نجيب محفوظ فيقول: أنا أكتب رواية، وعندما تتحول إلى فيلم فهذا شكل فني آخر. إن قرائي يحاسبونني على عملي الأدبي لا عن العمل السينمائي المقتبس عنه[١٩].

وعلى الرغم من استمداد السينما لمواضيعها من الأدب، إلا أنه أصبح لها كتابتها الخاصة كونها صناعة قائمة بذاتها، فأشادت نوعا من الكتابة ينفصل عن المسرح والرواية والأشكال الكتابية الأخرى، مستفيدا من إنجازات السينما وتقنياتها، فظهر السيناريو الفيلمي المكتوب خصيصا للسينما وبأفلامها المختلفة التي تتوزع ما بين الميلودراما، المغامرات، الكوميديا، الحركة والإثارة، الرومانسية وقصص الحب السينمائية.

وفي المقارنة بين الكتابة الأدبية والكتابة السينمائية تكمن الإجابة عن سؤال أي طريق ينهج في رؤية علاقة الأدب بالسينما حيث يجب اعتبار (الأدب منجزا ثقافيا له جذور تراثية راسخة

على مستوى الثقافة القومية يستمد منها مرجعيته وليس من السينما نفسها)[20].

فيؤكد الناقد صلاح دهني أن (السينما اعتمدت لضمان استمراريتها إلى الاستنجاد بالأدب لتشكيل مقوماتها من حيث القصة والحبكة بالمعنى الحديث للكلمة، ولكنها مع ذلك بقيت تعتمد الحكاية أو الحدوتة، القصة ذات البناء الدرامي المتكامل)[21].

وبالعودة إلى أدب المعتقلات، وما وصل إلينا من التجارب الأدبية التي تتناول المعتقل السياسي وهي كثيرة سواء على صعيد الوطن العربي، أو على الصعيد المصري، نشير إلى أن الروائيين العرب قد تناولوا سجن الاستعمار وأشكال القمع التي تتبدى فيه، كمقدمة تمهيدية لسجن الاستقلال السياسي، حيث تعمد السلطة الوطنية وقد استحوذت على السلطة السياسية بعد مرحلة التحرر إلى الزج بمعارضيها والمتناقضين مع حركتها وطروحاتها في المعتقلات المختلفة التسميات، والتي تشير بأن جميعها قد صيغت ووظفت بنمط واحد، قد نجده في كل البلدان العربية بصورة متشابهة ومتقاربة وكأنها معتقل واحد وفي ذلك دلالة.

ونذكر من الأعمال الروائية التي تحدثت عن المعتقل السياسي أيام الاستعمار، رواية وراء القضبان لأحمد حسين، والجزءين الأولين من ثلاثية العين ذات الجفن المعدنية للدكتور شريف حتاته، ورواية القطار لصلاح حافظ، ورواية العسكري الأسود للدكتور يوسف إدريس، ورواية اللاز للطاهر وطار، وعندما ينهال المطر لعبدالرحمن عمار.

أجواء هذه الروايات وحبكتها تدور في زمن روائي كان يقبع فيه المستعمر الأجنبي على صدر الوطن العربي ويستنزف خيرات أقطاره.

وتناولت السينما المصرية رواية في بيتنا رجل للأديب إحسان عبدالقدوس حيث عكست المعتقل الاستعماري، ولكن الكاميرا لم تركز على خصوصية ما يدور داخل المعتقل، على الرغم من بعض اللقطات التي رصدتها لحالات التعذيب، هذا الأمر الذي يعني أن المواجهة مع المستعمر هي مواجهة جذرية داخل المعتقل وخارجه، ولا تحل إشكالية الصراع إلا بزوال المستعمر الأجنبي عن البلد، على الرغم من أن أدواته القامعة هي من أبناء البلد ورجالاته المتنفذين.

أما على صعيد روايات سجن الاستقلال فإننا نتعرف إلى عدد من الروايات التي تناولت المعتقل السياسي من قبل السلطات العربية والتي عملت على استكمال ما بدأه الاستعمار من ممارسات شاذة وقمعية تدور داخل أجواء المعتقل، وملاحظة استمرار ظاهرة التسلط والقمع والإرهاب الذي يمارس ضد الفرد وضد الجماعة بتقاليد محلية يتفتق عنها الذهن المحلي الخاص ربما يكون أشد قسوة وإيلاما من معتقل المستعمر؟ وما روايات «الحقد الأسود» للدكتور شاكر خصباك، ورواية السجن لنبيل سليمان، والقلعة الخامسة لفاضل العزواي، ورواية الوشم لعبدالرحمن مجيد الربيعي، ورواية المستنقعات الضوئية لإسماعيل فهد إسماعيل، ورواية الكرنك لنجيب محفوظ، ووراء الشمس لحسن محسب، ورواية شرق المتوسط

لعبدالرحمن منيف، ورواية البصقة للدكتور رفعت السعيد، والجزء الثالث من ثلاثية العين ذات الجفن المعدنية بعنوان الهزيمة للدكتور شريف حتاته[٢٢]، إلا دلالة على واقع بدأ يطرح أسئلته.

ومن الملاحظ أن أغلب هذه الروايات قد صدرت في السبعينيات وفي الفترة ذاتها التي بدأت أفلام سينما المعتقل تتوالى فيها، ولكن اللافت للنظر أن بعض أفلام سينما المعتقل لم تعتمد اعتمادا كليا على هذه الأعمال الأدبية وإنما اعتمدت على السيناريو الفيلمي.

وحين نعود إلى إشكالية العمل الأدبي وتحويله إلى فيلم سينمائي ونتساءل عن حقيقة العمل والهدف الذي يريده ممولوه في السينما فإننا نتناول فيلم الكرنك والمأخوذ عن رواية نجيب محفوظ، حيث لا نستطيع إلا أن نتوقف ونشير إلى إشكالية المصداقية نحو العمل الأدبي والفكرة المراد تضمينها في الفيلم لأبعد مدى... فنلاحظ الافتراق الجذري في الأهداف والمواقف بين كل من الفيلم والرواية، ففي حين يطرح نجيب محفوظ في رواية الكرنك العلاقة بين الشعب والثورة في الفترة الممهدة لهزيمة حزيران، وآثار الهزيمة على ثلاثة أجيال: الشيوخ، الشباب المثقف، الجيل الجديد، فيترك لقرنفلة صاحبة مقهى الكرنك احتضانهم وملاحقة شؤونهم حتى تبدو في ذلك رمزا لمصر الواقعة جغرافيا وسط الوطن العربي كما يقع مقهى الكرنك في منتصف القاهرة. إن نجيب محفوظ يثير قضية الثورة المصرية والانحرافات التي سادت خلالها مما جعلها تنحو منحى تهيئة الأجواء للهزيمة. فتدور أحداث الرواية ضمن مقولات فكرية محددة في تساؤلاتها (أين الثورة؟) وبأن هذا الجيل المأزوم الضائع والذي لا يتبين معالم هويته لا يمكن له أن يقود البلد إلى تحقيق الانتصارات على العدو، وتحقيق الإنجازات على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، إضافة إلى أن (شعبا أبناؤه في المعتقلات لا يمكن له أن يحارب وينتصر).

مع أن الرواية تنحو منحى المصالحة الوطنية والنهايات السعيدة، فخالد صفوان ضابط الأمن الذي يحاسب إثر هزيمة حزيران عام ١٩٦٧ وتجعله الرواية يسجن ثلاث سنوات جراء ممارساته، يجلس في مقهى الكرنك بعد أن يخرج، ويفلسف لرواد المقهى الوضع السائد ويشاركهم في أحاديثهم وألعابهم ! على الرغم من مسئوليته عن موت حلمي تحت التعذيب، وإهانة إسماعيل وتعذيبه والاعتداء على عفاف زينب!

في رواية الكرنك يحاول نجيب محفوظ أن يحلل العلاقات التي أفضت إلى الهزيمة ناقدا الأخطاء والممارسات المستترة بالثورة من موقع النقد البناء من داخل مؤسسة الثورة نفسها، فتغلق الرواية فضاءها الزمني عام السبعين.

أما فيلم (الكرنك) فإنه يبدأ وبسياق مضاد تماما في أثناء حرب تشرين ١٩٧٣، مشيرا إلى ديمقراطية العهد الجديد والانفتاح على القيم، مقابل انغلاق العهد القديم على الرعب والقمع، فخالد صفوان المحقق يتم الزج به من قبل حركة السادات في السجن، وإسماعيل وزينب

يصبحان أمثولة الشباب الفاعل فيلتقيا في أثناء الحرب بثقة وتصميم بعد تجاوز جراحهما جراء ما حدث لهما أيام عبدالناصر، وهما مصممان على العمل الاجتماعي الفعال مع الارتداد لمرحلة الرعب والهوان من خلال ذاكرة المعتقل التي يرويها كل من زينب إسماعيل؟

أما رواية وراء الشمس لحسن محسب، فإنها وكما يرى الباحث سمر روحي الفيصل في كتابه (السجن السياسي في الرواية العربية)، واحدة من سلسلة أعمال عكف أصحابها على إدانة فترة حكم جمال عبدالناصر بعد زوالها واستلام أنور السادات الحكم في مصر وانقلابه على ما يسمى آنذاك بمراكز القوى، ويشير إلى أن الكاتب قد أنهى صفحته الأخيرة بعد ذكر أيام ١٩٧١بأنه على موعد الإفراج عن المعتقلين وبأنه (بدأ تصحيح السلبيات وتقويم الانحراف)[٢٢].

ورواية وراء الشمس تتحدث عن المعتقل السياسي بأجوائه الاجتماعية، حيث ترصد شخصية الجعبري المحقق الذي لا يتورع عن فعل شيء إرضاء لرؤسائه، فهو لا يمارس التعذيب فحسب، بل يمتد دوره إلى المجتمع بكامله ليعيث فيه خرابا ودمارا، وهو يطيع رؤساءه، ويؤمن لهم أمكنة اللهو والدعارة، كما يدفع النساء للدعارة ليسيطر عليهن وعلى أسرهن، مع استخدامهن في التجسس على المواطنين والمسؤولين في الآن ذاته، ويتغاضى عن سلوك زوجته (فيفي) الجانح مع رؤسائه كي يستمروا في الرضا عنه، ويسجل آلاف الأشرطة التي تدين هؤلاء الرؤساء، بهذه البنى تدور الرواية، من السجن للمجتمع ومن المجتمع للسجن.

وفي سياق موازي نجد شخصية (سهير) الراقصة وهي ابنة لرجل حارب الإنجليز والملك، وعندما رأى انحرافات الثورة نصح المسؤولين بضرورة تجاوز هذه الانحرافات فتم التخلص منه، بينما ابنه (منصور) لم يعاصر الإنجليز ولكنه ورث عنه شجاعة الرأي مما جعله يقع في أيدي السلطة، فيعترف ويودع في السجن، وهناك يعلم بترك زوجته له، فتتساقط قيمه، ويمارس اللواط من أجل أشياء مادية تافهة، كما يغدو عميلا للجعبري بين السجناء.

تتعرف سهير إلى وليد وعصام ويوسف الذين أخذوا يترددون إلى عوامتها بحثا عن النسيان وهم يمثلون الجيل الضائع اللامبالي... وفي تصاعد وتيرة الرواية يلاحظ المسؤولون تردد الطلبة على عوامة سهير فيوعزون للجعبري بإلقاء القبض عليهم على أنهم متآمرون على سلامة الوطن، وعلى هذا النحو يرصد مؤلف الرواية دخول الفتيان إلى السجن ورحلتهم فيه... وتطرح الرواية أن الشباب مشاغبون، غير راضين عن الحالة التي تسود الوطن، ولكنهم أبرياء من تهمة التآمر.

وفي الفيلم تتغير بعض الأدوار فعلى الرغم من عكس صورة الجعبري الروائية بل والإضافة عليها سينمائيا إلا أن الفيلم يقدم لنا سهير في دور الدكتورة الجامعية، ووالدها «حسن سلامة» هو المسؤول عن مصلحة السجون، وقد قتل جراء تساؤله عن الهزيمة وضرورة

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 30 يوليو - سبتمبر 2001

محاسبة مسببيها، أما سهير المثقفة فإنها تجبر على العمل مع الجعبري كمرشدة جراء تعرضها للاغتصاب من قبل الجعبري نفسه الذي قام بقتل أبيها، وتوثيقه لحادثة الاغتصاب من خلال عملية التصوير السينمائي.

بينما الشباب الذين يعتقلون فلأنهم أفسحوا مجالا للنقد والأسئلة ومن موقع الحفاظ على الثورة، ولكن فساد الأجهزة يعزو ذلك إلى وجود مؤامرة تديرها جهات أجنبية ويقوم بتنفيذها الطلبة، وفي المعتقل يتم رصد حالات التعذيب والقتل والاستهتار بالقيم الإنسانية. وفي تناسق واضح بين العمل الروائي والفيلم السينمائي وبإشارات لا تحتمل التأويل أو الالتباس فإن الهدف من (وراء الشمس) إدانة النظام الناصري، فكما يشير المؤلف لأهمية عهد السادات، فإن المخرج يشير إلى انفتاحيات عهد السادات وبشكل مسبق لإدانة جمال عبد الناصر.

كما أن قصة إنقاذ جرحى الثورة من المجموعة القصصية (الهزيمة اسمها فاطمة) لإحسان عبدالقدوس، فإنها تتحول على يد المخرج علي رضا في فيلم (آه يا ليل يا زمن) إلى بكائية غريبة، حيث لم يبق من القصة سوى قشورها التي تحاول أن تؤشر إلى حجم الخسائر التي لحقت ببعض الشرائح الاجتماعية في عملية الطحن الاجتماعي التي قادتها السلطة.

ففي الفيلم نجد الخطابية السياسية المباشرة، واستدرار العطف بشعارات متعددة توظف لخدمة الفنانة وردة المطرية وليست الممثلة والتي تحاول أن تتقمص شخصية فاتن ابنة البلتاجي والتي تخسر والدها وممتلكاته جراء قرارات الحراسة، فلا تقنع نفسها ولا تقنعنا بأدائها.

فاتن تفر إلى باريس بعد خسارتها كل شيء، فتجوب شوارع باريس وحيدة فيما يفترض أنه ضياع إنساني، يبحث عن تعاطف قسري مع المشاهد حيث تتبدى بزينتها الكاملة التي تحرص على أن تجسد صورة نجاحها المغروسة في عقول مستمعيها. وتحاول وبمحاولات مستميتة إقناع المشاهد بأنها وعلى الرغم من كونها لم تدخل المعتقل بمفهومه المادي، إلا أنها دخلت المعتقل الآخر الأقسى والأشد إيلاما، المعتقل الداخلي، النفسي والروحي، والذي يترك آثارا وحطاما أكثر من الأسواط مما يدفعها للتفريط بكل شيء، بسذاجة، وعلى طريقة أفلام المقاولات وتوليفتها، من جنس وكحول... وعلاقات غير سوية، من خلال استعراضنا لعلاقة الأدب بالسينما... نستخلص أنه:

١) حين تنطلق الرواية في معماريتها وبناء فضائها الروائي وبأحداث متوازية، فإنها تنطلق من معرفتها للواقع، وتضمين مفردات هذا الواقع في نسيجها الروائي بكل شروطه التاريخية والاجتماعية، وتنحو منحى تكثيف الضوء على العلاقات التي ترصدها بكل تشعباتها، إخفاقاتها، تناقضاتها، فتؤشر إلى طبيعة آليات المجتمع وحركته في فترة زمنية محددة طالت أم قصرت، مما يفضي بها إلى تقديم صورة بانورامية للمجتمع الذي ترصده بفضاءاته المتعددة الزمنية التي تتناولها.

كما أنها تعمل على رسم التفاصيل الصغيرة لتصوغ لوحة متكاملة متجانسة تشكل عكسا توثيقيا للمرحلة التي تتناولها.

ومن الملاحظ أن الرواية تقدم معرفة لفترتها، وتنطلق من معرفتها والتي تقدمها بكل السلبيات والإيجابيات، هذا الموضوع الذي يقود إلى تضمين وجهة نظر المبدع وموقفه تجاه ما يدور في المجتمع، إضافة إلى تقديم وجهات النظر المختلفة من أفكار ومواقف حتى وإن كانت متعارضة مع رؤية المبدع، إلا أنها ضرورة لتقديم صورة شاملة للمجتمع. إضافة إلى أن الرواية والقصة هي منتج فردي، بينما السينما هي منتج جماعي، والعمل الإبداعي إن توفر نقله بشكل أمين لنصه الأصلي، فإن ذلك يجب أن تقابله عناصر متخصصة لتنفيذ العمل، وأي نقص في أي جانب من جوانب الإنتاج فإن لذلك نتائج تتبدى على نتيجة العمل بعد انتقاله من النص المكتوب إلى الصورة المتحركة الناطقة.

٢) انطلق بعض المخرجين من نسبة الأمية المتفشية في صفوف العامة والذين يستمدون رؤيتهم وثقافتهم غير المقروءة عن طريق السينما وغيرها من الوسائل التي تلامس حواسهم السمعية والبصرية، بينما العمل الأدبي، وفي أشد حالاته بهاء وتوزيعا، فإن توزيعه لايتجاوز أكثر من خمسة آلاف نسخة، هذا العدد الذي يفوقه بكثير حضور العرض الأول للفيلم.

وبناء على هذا الأمر تحايل المخرجون وصناع السينما على النص، وتجزيئه وتشويهه بحيث يصبح مزيجا من التوابل التجارية التي تتسع لكل أساليب السينما التقليدية مما يجعله يحقق أعلى الإيرادات من جهة، ومن جهة أخرى انطلاقهم من أن القارئ العربي لا يقرأ فيتوجه إلى جمهور له خصائصه المحدودة، فلم يتحرجوا في الإشارة إلى أن عملهم هو نقل حرفي للرواية... هذا الأمر يفضي إلى أننا أمام عملين مختلفين مع أنهما يحملان الاسم نفسه ويمتزجان امتزاجا عضويا.

1- الهوية القومية في السينما العربية/ عدنان مدانات/ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦، ط١، ص ١٦٣.
2- الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: حسن حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٣، ط١، ص ١٧٧.
3- الهوية القومية، سبق ذكره، ص ١٦٤.
4- الإبداع العام والخاص، الكسندر روشكا، ترجمة غسان أبو الفخر/ عالم المعرفة عدد ١٤٤، الكويت، ص ١٩.
5- موسوعة السياسة، الجزء الثاني: عبدالوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠، ص ٧٥٠.
6- الديمقراطية وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص ١٧٦.
7- الطلبة والسياسة في مصر: أحمد عبدالله، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠ ط١، ص ١٥٠.
8- المصدر السابق، ص ١٥٠.
9- هوية السينما العربية: سمير فريد، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٤٨.
10- الهوية القومية في السينما العربية: كمال رمزي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٥٨.
11- جريدة الخليج الإماراتية / ملحق استراحة الجمعة / نبيل الميناوي/ العدد ٦٤١١ تاريخ ٦ ديسمبر.
12- السينما والسياسة: سيد سعيد، ص ١٠٦.
13- هوية السينما العربية: سمير فريد، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٧، ط ١، ص ١٥.
14- الهوية القومية، سبق ذكره، ص ٧١.
15- السينما في الوطن العربي: جان الكسان، سبق ذكره، ص ٩٠.
16- صحيفة الرأي العام الكويتية: مذكرات صلاح نصر، عدد ٥٦٨٣ تاريخ ١٩٨٦/١/١٧.
17- المصدر السابق، عدد ٥٦٧٦ تاريخ ١٠/ ١/ ١٩٨٦.
18- المصدر السابق، عدد ٥٦٨٣ تاريخ ١٧/ ١/ ١٩٨٦.
19- قضايا السينما والتلفزة في الوطن العربي: صلاح دهني، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٢، ط١، ص ٧٣.
20- مجلة الحياة السينمائية: محمد كامل القليوبي، عدد ٤٦ خريف ٩٧، دمشق، ص ٢٥.
21- قضايا السينما والتلفزة، سبق ذكره، ص ٦٠.
22- السجن في الرواية العربية: سمر روحي الفيصل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٨٣، ط١، ص ١١٩.
23- المصدر السابق، ص ١٠٥.

«الشرق أوسطية» ومستقبل المنطقة العربية

أ. سمير الزين*

مقدمة

لو قدر لباحث في منتصف الثمانينيات رسم صورة حقيقية لما هو عليه شكل العالم في منتصف التسعينيات، لاتهم بالجنون. فقد كان حجم التغيرات التي شهدها العالم في السنوات الانتقالية بين العقد الثامن والتاسع كبيرة لدرجة أن أكثر التوقعات تطيرا ما كان لها توقعها.

إن النقلة النوعية التي شهدها العالم في السنوات العشر الأخيرة بحاجة إلى الكثير من التأمل والتفكير والاستعداد لاستخلاص الدروس. فهناك عالم يعاد تشكيله، وموقع الدول من هذا التشكيل يتحدد بمستوى أدائها السياسي والاقتصادي والاجتماعي... إلخ. فهناك نظام عالمي انهار، وهناك آخر يولد من جديد لم تتشكل ملامحه النهائية بعد، والجميع في سباق لاحتلال المواقع الأفضل في لائحة التشكيل الجديد.

تشير المتغيرات إلى أن العالم الثالث - والمنطقة العربية منه - يسير إلى مزيد من التهميش، باستثناءات نادرة، ففي ظل العولمة التي تضرب الأرض في كل مكان، يتم إعادة إنتاج تبعية هذا العالم بقيود حديدية.

إن كل المؤشرات تدل على أن المعادلة الدولية القادمة في جوهرها معادلة اقتصادية، وما كان يعتمد عليه العالم الثالث في المعادلة الاقتصادية السابقة كمصدر للمواد الخام، خرج من المعادلة. فالنجاح الاقتصادي الذي شهده العالم في العقود الأخيرة عمل على إلغاء النظام

* محام وكاتب فلسطيني.

الاقتصادي الذي قام بعد الحرب العالمية الثانية، فالتكنولوجيات الجديدة تنسف الاستراتيجيات القديمة للنجاح الاقتصادي «فالثورة الخضراء وعلم المواد قللت من أهمية الموارد الطبيعية في التنمية الاقتصادية. فتوافر الموارد الطبيعية في بلد ما لم يعد يجعله غنيا، كما أن عدم توافرها لدى بلد ما لم يعد حائلا دون أن يصبح غنيا.»[1]

إن التطورات المذهلة التي شهدتها التكنولوجيا قلبت الأشياء رأسا على عقب، فما كان ميزة في السابق تحول إلى عيب، فقد حسمت مسألة أن المواد الأولية لن يكون لها مكان في المنافسة «في القرن الحادي والعشرين ستصبح مهارات قوة العمل والتعليم هي السلاح التنافسي الأول.»[2]

ولضخامة التحدي الاقتصادي المطروح على الدول، تم العمل في أكثر من مكان من العالم على بناء تجمعات سياسية ـ الاتحاد الأوروبي، النافتا، أسيان ـ لمواجهة المستقبل، كإعلان عن عدم قدرة الدول حتى الكبيرة على مواجهة هذه التطورات منفردة.

في ظل ما يجري في العالم، فإن الصورة في المنطقة ليست وردية، فهناك ضعف وتفكك عربي إذا ما استمرا فإنهما يهددان بالتهميش الكلي للدول العربية، وإخراجها من أي منافسة بحكم عدم ملاءمتها للعالم القادم.

والصورة السلبية للدول العربية تجعل التحديات التي تواجهها أكبر من التحديات التي تواجهها مناطق أخرى، وأمامها حزمة كبيرة من المشكلات المتشابكة والمعقدة التي عليها أن تتجاوزها حتى تستطيع أن تدخل القرن الواحد والعشرين ولها القدرة الأولية على التطور.

إن مثلث التحديات الذي نعتقد أنه بحاجة إلى استجابة سريعة لإيجاد حلول له، هو مثلث تتكون رؤوسه من : تحد سياسي، وتحد اقتصادي، وتحد أمني.

لقد دخل العرب التسعينيات في حالة من الضعف الظاهر، عملت حرب الخليج الثانية على مضاعفتها، وأدخلتهم حالة الضعف في عملية التسوية القائمة في المنطقة على أساس معادلة التفوق الإسرائيلي مقابل الضعف العربي، والعملية القائمة في حال الوصول إلى نهايتها، تجعل هذه التحديات حقيقة قائمة وأكثر ملحاحية، والاستجابة لها أمر يجب الا يؤجل.

إن البحث في المستقبل في ظل أوضاع تبعث على التشاؤم فيه الكثير من المجازفة، وتزداد هذه المجازفة خطورة في ظل عالم يتسم بالسيولة، فلا شيء ثابت، وكل شيء عرضة للتغير. ففي الحالة الطبيعية يكون «مصير هؤلاء الذين يحاولون التنبؤ بالمستقبل أمر لا يحسدون عليه عادة. فهم، إن لم يعاملوا باعتبارهم مجانين أو ذوي غفلة، يتم تجاهلهم حين يكونون على خطأ، ويقابلون بالامتعاض حين تثبت صحة تنبؤاتهم»[3]. فكيف تكون الحال في الأوضاع غير الطبيعية؟!

إن التسوية القائمة في المنطقة، كان لها مقدماتها، وامتلكت آليتها، وسيكون لها نهاية على الرغم من كل الصعاب التي تعترضها، لكن التحديات التي تواجهها الدول العربية لا تنقص بعد إنجاز التسوية بل ستزداد حدة.

أولا: المفاوضات العربية - الإسرائيلية

شكلت عملية التسوية التي أطلقت من مدريد عام ١٩٩١ مؤشرا على التحولات التي شهدتها المنطقة العربية والعالم في الفترة الفاصلة بين العقدين الثامن والتاسع من هذا القرن، وقد أدت هذه التحولات إلى إعادة النظر في أوضاع المنطقة، ليس كاستجابة للرد على تحديات أدركها أصحاب المنطقة، فدفعت باتجاه أن تعيد دول المنطقة النظر في آليات علاقاتها البينية. إنما كانت هذه الانطلاقة استجابة إلى متطلبات خارجية تم فرضها على الدول العربية، كما كانت هذه الانطلاقة المؤشر القوي على حالة الضعف وعدم الفعالية العربية التي تراكمت على مدى العقدين الماضيين، والتي جعلت إمكانية استجابة المنطقة للإملاءات الخارجية، وتحديدا الأمريكية، مطلبا داخليا عربيا من أجل المساهمة في حل الصراع العربي - الإسرائيلي، وحتى في حل النزاعات العربية - العربية.

لذلك، لم تكن عملية التسوية نبتا شيطانيا، فحالة الاختلال الصارخ في ميزان القوى بين العرب وإسرائيل، والضعف العربي، التي انعكست في تصاعد النزعات العربية - العربية، أدت إلى أن يوافق العرب مجتمعين ومنفردين، على الصيغة المجحفة التي تم إطلاقها في مدريد، التي كانت نتيجة للمقدمات التي سبقتها.

أولا: مقدمات التسوية

شهدت نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات مجموعة من المتغيرات الدولية والإقليمية والفلسطينية، وضعت القضية الفلسطينية على سكة مختلفة عما كان سائدا في السابق. وتضافر مجموع هذه المتغيرات جعل انطلاق عملية التسوية ممكنا، ومن دونها ما كان لهذه العملية أن ترى النور في مدريد عام ١٩٩١. ويمكن إجمال العوامل التي هيأت الوضع في المنطقة لمثل هذه العملية في ثلاثة عوامل رئيسية:

١- شكل انهيار الدول الاشتراكية بما فيها الاتحاد السوفيتي عاملا حاسما في تهيؤ الوضع لمثل هذه العملية، فبهذا الانهيار تفكك نظام الاستقطاب الثنائي الذي ساد في فترة الحرب الباردة. وتم استبعاد التهديد السوفيتي من حسابات واشنطن. وشكل هذا التهديد فيما مضى المبدأ المنظم للسياسة الخارجية الأمريكية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية.[1]

فور تراجع الخطر السوفيتي، عملت الولايات المتحدة على إيجاد ناظم لسياستها الخارجية، يقوم على توجهات أخرى من خلال البحث عن مصادر تهديد بديلة للخطر السوفيتي. وقد أجملت وزارة الخارجية الأمريكية المخاطر الجديدة في تقرير صادر عن «لجنة التخطيط الاستراتيجي» فيها عام ١٩٨٨، جاء فيه: أما وأن الحرب الباردة قد انتهت، والاتحاد السوفيتي لم يعد عدوا للغرب بالطريقة التي كان عليها في السابق، فإن مصادر التهديد البديلة ستكون خلال السنوات القادمة هي مصادر عدم الاستقرار في العالم، والأصولية الإسلامية في العالم الثالث، والأنظمة السياسية غير المستقرة، وأن على العرب وعلى حلف الأطلنطي أن يكون مستعدا جيدا لمواجهة هذه المصادر الجديدة للتهديد.[٥]

أدى الانهيار السوفيتي إلى خسارة بعض الدول العربية لحليفها الذي كانت تعتمد عليه في التسليح العسكري وفي الدعم السياسي. وخسرت الدول الأخرى أيضا الحاجة الأمريكية إلى استرضائها حتى لا تقترب من موسكو أكثر. وعدم الاستعداد العربي لمثل هذا الوضع الدولي الجديد، جعله مكشوفا أمام الوضع الجديد، حيث تميز هذا الوضع بأن إسرائيل من خلال تحالفها الاستراتيجي مع الولايات المتحدة، بدت وكأنها شريكة لها في الانتصار، وبدت بالتالي وكأن لها الحق في أن تحصل على حصة من هذا الانتصار في الشرق الأوسط.[٦]

لقد أدى الاستقطاب الثنائي في زمن الحرب الباردة إلى تعطيل القضايا العربية، وقد شكلت قضايا الخلاف الإقليمي في العالم الثالث محور الصراعات بين القطبين، فالذي تطرحه الولايات المتحدة يتم مقاومته من الاتحاد السوفيتي، والذي يطرحه الاتحاد السوفيتي ترفضه الولايات المتحدة، على قاعدة نجاح أي من اقتراح أحد القطبين يعني توسع نفوذ هذا القطب، وهذا لم يكن مسموحا به من القطب الآخر. وقد شغلت القضايا العربية حيزا واسعا في سياسات التعطيل المتبادلة، والدور السوفيتي قام في المنطقة على قاعدة تعطيل الحل طالما أنه لا يستطيع فرض نموذجه، وهذا ما كانت تواجهه السياسة الأمريكية في المنطقة، مع غياب الدور السوفيتي والاستفراد الأمريكي، أصبح من الممكن الحديث عن حلول للقضايا العربية.

تسبب الغياب السوفيتي عن الساحة الدولية في اختلال التوازن الدولي، مما رتب نتائج على المنطقة العربية يمكن إجمالها بما يلي:

- انعدام هامش المناورة المستقلة أمام الدول العربية، فقد كان الاتحاد السوفيتي في عصر التوازن الثنائي يمثل أحد البدائل أمام بعض الدول العربية على الأقل لتلقيص مساحة الهيمنة الغربية.

- تدهور مكانة الدول العربية في النسق الدولي وتراجع أهمية قضاياها، فقد أدى الانهيار السوفيتي إلى مزيد من اعتماد الدول العربية على الولايات المتحدة.

ـ الهيمنة الأمريكية، فإذا كان حل النزاعات بالطرق السلمية هو أحد مبادئ النظام العالمي الجديد الذي بشرت به الولايات المتحدة بعد الانهيار السوفيتي، فإن ذلك الحل يجب أن يتم وفق المنظور الأمريكي وحده، الذي عمل على استبعاد الآخرين عن المشاركة في عملية التسوية، بما في ذلك أوروبا.

ـ كما تم تحويل الأمم المتحدة إلى مؤسسة تابعة للولايات المتحدة، فأصبح من الميسور للولايات المتحدة أن تستصدر ما تشاء من القرارات من مجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة.[٧]

في ظل هذا الوضع الدولي الجديد أصبح من الممكن البدء في المفاوضات العربية ـ الإسرائيلية التي انطلقت في مدريد ١٩٩١ بتفرد أمريكي بإدارتها. فما كان غير قابل للحصول في زمن توازن القطبين، أصبح واقعا قائما. فالمفاوضات تملك راعيا واحدا وهو المتحكم بكل العملية، لأن انتهاء الحرب الباردة ومن ثم نتائج حرب الخليج «لم يكرسا الولايات المتحدة باعتبارها الدولة العظمى الوحيدة فحسب، بل جعلاها أيضا القوة المهيمنة في الشرق الأوسط والقيمة على توازن القوة في تلك المنطقة»[٨]. فالمنطق الأمريكي يعتبر أن نهاية الحرب الباردة تعد نهاية حقبة شاذة[٩]، مما جعل التحكم الأمريكي في العالم يصادر قدرة الدول الصغيرة والمتوسطة على التحرك السياسي المستقل في الوضع الدولي الجديد. فهذه القدرة تزداد كلما ازداد الطابع التعددي للبنيان الدولي، وكلما ازدادت درجة الصراع بين القوى الكبرى، فحالة تعدد الأقطاب، أو القطبية الثنائية، تؤدي إلى زيادة قدرة الدول الصغيرة والمتوسطة على الحركة المستقلة، خاصة إذا ارتبطت بدرجة من الصراع بين الأقطاب.[١٠]

٢ـ حرب الخليج الثانية شكلت مقدمة أخرى لعملية التسوية. فقد كانت هذه الحرب نكسة كبيرة للدول العربية مجتمعة، وعملت على هدم محرمات النظام العربي الذي فقد فعاليته وأصبح بقاؤه مهددا. لقد خلفت أزمة الخليج انقساما بين الدول العربية لم تعرفه من قبل، وقام هذا الانقسام على سابقة لم تعرفها العلاقات العربية ـ العربية، وهي غزو قطر عربي لقطر عربي آخر وإلغاؤه عن الخريطة السياسية وإلحاقه نهائيا بالقطر الغازي.

كما شكلت حرب الخليج نكسة للدول العربية وخطرا داهما على النظام العربي، لأن تداعيات هذه الحرب وآثارها أخلّت بميزان القوى في المنطقة، وعملت على تفاقم الخلل في هذا الميزان بين الدول العربية ودول الجوار بكل المعايير.[١١]

وقد جلبت الحرب قوات أجنبية وتحديدا أمريكية بأعداد كبيرة لم تشهدها المنطقة من قبل. وأصبح هذا الوجود جزءا من صورة المنطقة ومؤثرا بشكل حاسم على توازنات المنطقة وضامنا لهذه التوازنات. ففي نهاية حرب الخليج كانت الولايات المتحدة تسيطر بشكل كامل على الخليج وأصبح بمقدورها «أن تعيد تشكيل النظام في الشرق الأوسط بطرق سيكون لها

تأثيرها الدائم» حسب ما يقول مارتن انديك، ويضيف: «لكن ذلك لم يحدث وهناك عدة أسباب لهذا الفشل، الخوف من مستنقع الشرق الأوسط، والحافز التاريخي لإعادة القوات إلى الوطن، وعدم وجود دعوة إمبريالية لفرض سلام أمريكي. لكن السبب الأهم، كان يتمثل في أن المصلحة القومية، كما حددها الرئيس ومستشاروه، لم تتطلب نهجا أكثر طموحا وقد سعت إدارة بوش لإعادة توازن القوة، وليس لإعادة هيكلتها».[١٢]

ويعتبر أنديك أن هذه الحرب خلقت عنصرين إيجابيين آخرين في التوازن الإقليمي يمكن أن يدعما الاتجاهات المواتية للولايات المتحدة. الأول هو الدور المتجدد لتركيا كعنصر في المعادلة الاستراتيجية. الثاني، أن النجاح الأمريكي في حرب الخليج، دفع أوروبا واليابان لسلوك بناء بدرجة أكبر في دعم الجهود التي تتزعمها الولايات المتحدة للتشجيع على المفاوضات العربية الإسرائيلية، والتنمية الاقتصادية الإقليمية، وترتيبات الحد من السلاح.[١٣]

إن تأثيرات حرب الخليج تجاوزت حدود المنطقة إلى العالم، وعملت على تدعيم الهيمنة الأمريكية ليس على المنطقة فحسب، بل على العالم أجمع. هذا ما يوحي به أنديك، وهذه الهيمنة بالمعنى السياسي مدعمة بقوة عسكرية وحيدة هائلة. ويرى الجنرال وليام أودوم «أوضحت حرب الخليج لجميع المؤسسات العسكرية الأخرى المتسلسلة في مراتب القوة العسكرية في العالم، أن أمريكا ليست في المرتبة الأولى فقط، بل وأن المراتب الاثنتي عشرة لم يشغلها أحد».[١٤]

كانت إسرائيل المستفيد الأكبر من دول المنطقة بالنسبة لتداعيات حرب الخليج. فقد تم تدمير القوة العسكرية العراقية التي كانت إسرائيل تعتبرها إحدى المخاطر التي تهددها، وتم إضعاف الوجود العربي الإجمالي مما زاد الاختلال في موازين القوى بين إسرائيل والدول العربية.

وعلى الصعيد العربي ساهمت حرب الخليج في تشويش الأولويات العربية التي كانت قد استقرت في الوجدان العربي،[١٥] مما جعل بعض الدول العربية تعيد النظر في تصنيف الأعداء والأصدقاء. وربما يكون التصنيف الجديد الذي أدخل دولا عربية في دائرة الأعداء عائقا أساسيا أمام إمكانيات تطوير أي توافق عربي للتعاطي مع المتغيرات التي يشهدها العالم والمنطقة. فقد انهار الحد الأدنى من التوافق الذي كان سائدا في النظام العربي قبل أزمة الخليج. وعملت الأزمة على تمزق نسيج هذا النظام. «والمدلول الأساسي لهذا التمزق هو وجود صعوبة أكبر في التوافق حول تعريف أهداف الأمن العربي والمعادلات اللازمة لإدارة الظروف الدولية لهذا الأمن».[١٦] هذا التمزق ولّد اختلافا بمواقف الدول العربية من الطروحات الموجهة إلى المنطقة، مما أفقد الدول العربية الحد الأدنى من التنسيق والتعاون. وبدت الدول العربية كقطع مفككة تعمل ضد بعضها بعضا حينا، وتضع بعضها البعض في دائرة الأعداء حينا آخر.

أدت حالة الضعف العربية إلى تعزيز الميل نحو حل الصراع العربي ـ الإسرائيلي بالطرق السلمية، كما أدت حرب الخليج إلى إعادة تموضع الأبعاد الاستراتيجية في المنطقة، حيث تغيرت معادلة التحالفات الثنائية والمتعددة، خاصة بالنسبة للولايات المتحدة التي ابتعدت عن أطراف واقتربت من أطراف أخرى، هذا التموضع الجديد قد أدى إلى الحديث عن ولادة نظام إقليمي جديد.[١٢]

٣ـ الانتفاضة الفلسطينية التي مثلت تحولا نوعيا في الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي حيث نقلت الصراع من خارج الأراضي المحتلة ـ وهو الشكل الذي كان سائدا عندما كانت منظمة التحرير الفلسطينية تتبوأ صدارة هذا الصراع من خارج الأراضي المحتلة ـ إلى موقعه الطبيعي بوصفة صراعا داخل حدود فلسطين التاريخية بين احتلال وشعب محتل يناضل من أجل حقه في تقرير مصيره كشعوب الأرض الأخرى. هذا النقل للصراع إلى داخل الأراضي الفلسطينية مثل تحديا جديدا وغير تقليدي لإسرائيل.

فقد عملت إسرائيل في إطار الصراع العربي ـ الإسرائيلي والصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي على توظيف آلتها العسكرية في حسم الصراع، وكانت هذه الوسيلة فعالة عندما كان الخطر يأتي من الخارج، وكان آخر استخدام لهذة الآلة قد تم توظيفه في اجتياح لبنان عام ١٩٨٢، في العملية الإسرائيلية التي أطلق عليها اسم «سلامة الجليل»، وأدت إلى خروج منظمة التحرير من لبنان.

مع حرب ١٩٨٢ تم إضعاف منظمة التحرير حيث أفقدتها مركز ثقلها خارج الأراضي المحتلة، ولذلك تراجع الاهتمام بالقضية الفلسطينية، التي أعادت الانتفاضة الفلسطينية في نهاية العام ١٩٨٧ الاهتمام بها.

بانفجار الانتفاضة الفلسطينية تم تحييد موقع القوة في إسرائيل وهو مؤسستها العسكرية، التي لا يمكن استخدامها في حالة الانفجار الشعبي وهو ما جرى في الأراضي المحتلة، وبذلك تم تحويل الجيش الإسرائيلي إلى قوات شرطة مما ولد الإحباط داخل وحدات هذا الجيش. وقد حاول إسحاق رابين عندما كان يشغل منصب وزير الدفاع القضاء على الانتفاضة من خلال القمع العنيف، فاتبع سياسة «تكسير العظام» ضد الفلسطينيين، واستمرار الانتفاضة أكد عدم جدوى هذه السياسة، مما أوصل رابين نفسه إلى قناعة «بأن لا حل عسكريا للانتفاضة، وأن الحل هو سياسي»، ومنذ وقت مبكر عمل الإسرائيليون على إنتاج حل سياسي دون تقديم أي تنازلات على قاعدة أن التلويح بالحل السياسي يعمل على تهدئة الأوضاع في الأراضي المحتلة، وتمخض هذا التوجه الإسرائيلي عما عرف في العام ١٩٨٩ بـ «مبادرة شامير»، التي انطلقت منها فيما بعد كل المبادرات السياسية بما فيها مبادرة الرئيس الأمريكي جورج بوش التي تقول بمعادلة «الأرض مقابل السلام».

لقد فضحت الانتفاضة بوضوح الواقع الاحتلالي الإسرائيلي في الأراضي المحتلة، فهناك دولة تحتل شعبا آخر يرفض بكل الوسائل هذا الاحتلال. مما طرح التساؤلات في الرأي العام العالمي حول ديمقراطية دولة إسرائيل التي يدعيها الإسرائيليون. استطاعت الأعمال الاحتجاجية للانتفاضة من إعادة وضع القضية الفلسطينية في دائرة الضوء مرة أخرى. وقد كتب الكاتب الإسرائيلي ران كسليف عن إنجازات الانتفاضة الفلسطينية: «لقد نجحوا في إدراج المشكلة الفلسطينية في جدول الأعمال الدولي ـ ولقد دفعوا الإدارة الأمريكية إلى التدخل تدخلا فعليا فيما يجري في المنطقة، ولا سيما في المناطق ـ ولقد جلبوا في نهاية المطاف حكومة الليكود إلى طاولة المفاوضات رغما عنها. ومن الممكن أيضا أن يكونوا ساهموا في سقوط حكومة اليمين. من هذه النواحي كافة، هناك مجال للادعاء أن الميزان، في ختام أعوام الانتفاضة الخمسة، مائل بصورة واضحة إلى مصلحة الجانب الفلسطيني، وحتى ولو كانوا لا ينظرون إلى أنفسهم بهذا المنظار، فإنه لصحيح حتى الساعة، أنهم هم المنتصرون».[١٨]

كانت حصيلة المتغيرات السابقة وضع المنطقة العربية في وضع ومرحلة جديدين، جعلا ما كان مستبعدا سابقا قابلا للتحقيق، فقد عمل كل من انهيار الاتحاد السوفيتي وحرب الخليج على تردي الوضع العربي، وقد كانت هذه التغيرات حاسمة بنتائجها السلبية على المنطقة، حتى إنها عملت على تآكل الآثار الإيجابية التي أفرزتها الانتفاضة الفلسطينية. فصورة المنطقة بعد التغيرات اختلفت عنها قبلها، وكان العنوان الرئيس لهذا التغير في الصورة جلوس الدول العربية وإسرائيل على طاولة المفاوضات وانطلاق عملية التسوية.

ثانيا: إطلاق المفاوضات

بتضافر المقدمات السابقة ولد اتجاه عام في المنطقة والعالم على رأسه الولايات المتحدة، يسعى إلى تسوية الصراع العربي ـ الإسرائيلي من خلال المفاوضات. وأصبح تقديم مبادرات من القطب الذي خرج منتصرا من الحرب الباردة ضروريا للحل. فإعادة هيكلة النظام الدولي تستدعي إعادة ترتيب أوضاع المنطقة لأهميتها الاستراتيجية بالنسبة لمصالح الولايات المتحدة. وفي إطار هذا الترتيب، كان يجب البحث عن حلول لمشكلة الصراع العربي ـ الإسرائيلي، فكانت مبادرة الرئيس الأمريكي جورج بوش التي تقول «بمبادلة الأرض بالسلام»، والتي انعقد على أساسها مؤتمر مدريد وتبعه مفاوضات مباشرة بين أطراف الصراع، وترافق مع المفاوضات المباشرة مفاوضات متعددة الأطراف.

منذ التحضير لمؤتمر مدريد عملت الإدارة الأمريكية على أن تملك المفاوضات آليتها الذاتية عند بدئها، بحيث يصبح من الصعب خروج أي من أطرافها منها، وهذا ما كان يؤكده وزير

الخارجية الأمريكية جيمس بيكر أثناء التحضير للمفاوضات. والآن على الرغم من كل التعطيل الذي قامت به حكومة نتنياهو في المفاوضات السلمية، وكل الأزمات التي عانت منها المفاوضات النهائية مع الفلسطينيين، والأزمات على المسار السوري في زمن باراك. نجد أن لا أحد من أطراف العملية يستطيع أن يعلن خروجه منها، لذلك يبدو واضحا، أن مسيرة التفاوض ستستمر، ولن تتوقف قبل أن تصل إلى نتائج ما، مهما بلغت عملية التعطيل، ومهما كانت أزماتها عميقة.

انطلقت الجهود الأمريكية لإقامة التسوية في المنطقة من حقيقة أن أطراف الصراع العربي - الإسرائيلي مهيأة أكثر من أي وقت مضى لعقد اتفاقيات تسوية بعد التحولات شهدها العالم. ومن جهتها اختارت الأطراف العربية دخول المفاوضات على قاعدة المبادرة الأمريكية، على اعتبار أن ما يتمخض عن عملية التفاوض سيشكل السلام العادل والشامل. ومنطلقة من أن الاعتراف الإسرائيلي والاستجابة للحقوق العربية كما نصت عليها الشرعية الدولية، هو ما ينزع الفتيل المتفجر للصراع ويعمم السلام الشامل على المنطقة. في وقت تنطلق النظرة الإسرائيلية للسلام من موقف مختلف، فالسلام العادل والشامل من وجهة النظر الإسرائيلية، هو السلام الذي يتوصل إليه الأطراف بصرف النظر عن الاستجابة للمطالب العربية أو للشرعية الدولية. فالوضع الذي يتفق عليه الأطراف كبديل لوضع الصراع القائم، هو السلام العادل والشامل. فالسلام الذي طالما دعا إليه الإسرائيليون كان مرادفا لتسوية مشكلات الوضع الراهن، وليس مناقشة جذور الصراع لإنهائه.

انطلقت التسوية من مؤتمر مدريد في ظل وجود حكومة إسحاق شامير اليمينية في السلطة في إسرائيل، والتي صاغت سياستها على أساس تعطيل العملية دون الانسحاب منها، أي الاستمرار في المفاوضات من أجل المفاوضات، وهذا ما أكده شامير بعد مغادرة السلطة، بقوله إنه كان يسعى لأن تستمر المفاوضات عشر سنوات دون أن تحقق نتائج. بذلك دارت المفاوضات الثنائية في واشنطن في دائرة مفرغة في ظل حكومة شامير.

مع وصول حكومة إسحاق رابين العمالية إلى السلطة في إسرائيل، شهدت المفاوضات انفراجات مفاجئة، عبر قناة أوسلو السرية التي تم التوصل من خلالها إلى الاتفاقات الإسرائيلية مع منظمة التحرير التي عرفت فيما بعد باسم اتفاقات أوسلو والتي تم التوقيع عليها في واشنطن ١٩٩٣، وتبعتها الاتفاقات مع الأردن ١٩٩٤.

ولدت هذه الاتفاقات حالة من التفاؤل بحلول السلام، أطلقت زخما واسعا خاصة على الصعيد الاقتصادي بإطلاق «القمة الاقتصادية لدول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا» التي عقدت في الدار البيضاء وشهدت احتفالا واسعا بإسرائيل من قبل العرب.

إن الاتفاقات الفلسطينية الإسرائيلية قسمت الحل على المسار الفلسطيني إلى مرحلتين: الأولى تتعلق بقضايا المرحلة الانتقالية والتي تشمل إدارة شؤون الفلسطينيين وتشكيل قوات

شرطة وإقامة مجلس تشريعي...إلخ، والثانية مفاوضات الحل النهائي التي كان من المفترض أن تبدأ بتنفيذها بعد خمس سنوات من تطبيق المرحلة الانتقالية، والتي تشمل القضايا الأكثر تعقيدا وتصيغ الشكل النهائي للحل على المسار الفلسطيني، وتشمل قضايا السيادة والاستيطان والقدس واللاجئين وشكل الكيان الفلسطيني...إلخ.

إن الانفراج الذي تحقق في زمن حكومة إسحاق رابين كان على حساب التنازلات الفلسطينية التي قدمتها منظمة التحرير في إطار المفاوضات مع حكومة رابين، مما أسفر عن اتفاقات أقل ما يقال عنها أنها كانت مجحفة بحق الفلسطينيين. فقد جعلت إسرائيل المتحكم بكل الوضع الفلسطيني من خلال ربطه بإسرائيل كحديقة خلفية. ومن المفارقات التاريخية في الاتفاقات الفلسطينية ـ الإسرائيلية هي أنها الوحيدة التي شهدها تاريخ الاتفاقات في العالم من أنه يتم التوقيع على اتفاقات قبل الوصول إلى حلول للقضايا المطروحة على المفاوضات، أي ببساطة أن الفلسطينيين وقعوا قبل أن يبدؤوا المفاوضات الجدية.

عانت المفاوضات مع حكومة رابين من العديد من العقبات، ولكن ظهورها بمظهر حكومة سلام جعلها في موقع التسامح من قبل الوضع الدولي والعربي أيضا، إن العديد من المشكلات التي تعاني منها المفاوضات مع حكومة نتنياهو هي مشكلات مرحّلة من حكومة حزب العمل، وعلى رأسها مشكلة إعادة انتشار الجيش الإسرائيلي في الضفة الغربية و٣٤ استحقاقا آخر مثل مطار غزة والمعبر بين الضفة وغزة وغيرها من الاستحقاقات، وكان رابين يتذرع بعدم التنفيذ تحت عنوان أنه «ليس هناك مواعيد مقدسة».

ولم يقتصر التفاؤل بالحل على المسار الفلسطيني، بل شمل المسار السوري أيضا والذي أحرز تقدما، كان أساسه تعهد رابين في إطار المفاوضات السورية ـ الإسرائيلية التي جرت في الولايات المتحدة الانسحاب إلى حدود الرابع من حزيران.(١٩)

أدى اغتيال رابين في نهاية العام ١٩٩٥ إلى إحداث انقلاب سياسي في إسرائيل بعودة الليكود إلى السلطة تحت شعارات «الأمن»، وبهذا التحول أثبت المجتمع الإسرائيلي عدم الرغبة في إنجاز التسوية.

كان بنيامين نتنياهو رئيس الوزراء الإسرائيلي يعتقد أن الهاجس الأمني الذي أطلقه في حملته الانتخابية هو الذي أوصله إلى السلطة في إسرائيل، لذلك عليه المحافظة على وعوده الانتخابية، والعمل على تحويل الخطاب الأيديولوجي الأمني إلى برنامج عمل سياسي للحكومة الإسرائيلية، من أجل بناء إسرائيل المنيعة أمنيا. ولم يحد نتنياهو عن هذا الخطاب السياسي، حتى عندما حاول أن يكون «داعية سلام».

فنتنياهو لم يتعامل مع اتفاقيات أوسلو بصفتها اتفاقات تخدم عملية السلام، إنما اعتبرها «أمرا واقعا»، ليست لها أهمية في حد ذاتها، فـ «المكسب الرئيسي من هذه الاتفاقات هو

السلام مع الأردن. وهي ـ اتفاقات أوسلو ـ سمحت لنا بتحسين علاقاتنا مع الدول العربية وجذب اهتمام المستثمرين الأجانب إلى إسرائيل». وهو ما عكس تعامل نتنياهو بخفة مع الاتفاقات الإسرائيلية ـ الفلسطينية. وهذه الانتقادات هي التي تقود سياسة حكومة الليكود التي تطالب الطرف الفلسطيني بإعادة التفاوض على العديد من القضايا وإلزام السلطة الفلسطينية بحماية أمن إسرائيل من خلال قمع المعارضة الفلسطينية.

وإعادة التفاوض جزئية من جزئيات كثيرة تتشابك لتطويق اتفاق أوسلو، ويضاف إلى ما سبق فتح حكومة الليكود ومن بعدها حكومة باراك لحملة استيطانية جديدة في الأراضي المحتلة والقدس مرة بعد الأخرى، تسعى من خلالها الحكومة الإسرائيلية إلى فرض وقائع على الأرض دون الاستجابة إلى كل الاحتجاجات على استمرار الاستيطان.

إن استمرار السعي لفرض كل الاشتراطات المسبقة حزمة واحدة على المفاوضات، هو مؤشر مهم على الأداء التفاوضي الإسرائيلي بما يتعلق بقضايا الوضع النهائي، التي تقع جميعها ضمن الخطوط الحمراء لحكومة الليكود، والتي اعتمدتها أيضا حكومة باراك بأسلوب آخر، مما يعني إلغاء هذه المفاوضات قبل بدئها، وترحيل القضايا العالقة من المرحلة الانتقالية وتقديمها كتنازلات في إطار الحل النهائي، محاولا إظهار السلطة الفلسطينية كمعطل لعملية السلام إذا لم تستجب للشروط الإسرائيلية التي تفرضها حكومته، وفي هذه الحالة فإن إسرائيل ترى نفسها غير ملزمة إلا بما تم الاتفاق عليه. وفي الحالتين فإن ذلك يعني إغلاق المفاوضات على المسار الفلسطيني.

ثالثا: مستقبل التسوية

إن استخدام عبارة السلام العادل والشامل فيه الكثير من الخطورة، وهو الهدف الذي تطرحه الأطراف المشاركة في المفاوضات سواء الأطراف العربية أو الطرف الإسرائيلي، أو الدول الكبرى ـ وتحديدا الولايات المتحدة ـ الضاغطة لإتمام عملية التسوية، والخطورة تكمن في أن كل الأطراف قررت أن مصادر الصراع التاريخية ليست موضوع تفاوض. بمعنى آخر، قررت الأطراف أن نقطة اندلاع الصراع قد نقلت من مكانها وزمانها إلى مكان وزمان آخر. حيث تظهر المفاوضات باعتبارها تنازعا على أراض تم احتلالها في العام ١٩٦٧. فأطراف الصراع في الشرق الأوسط قد اتفقت على إعادة تعريف الصراع، وإعادة صياغة أهداف الأطراف بحيث تكون منقطعة الصلة بأي مصدر من مصادر الصراع الأصلي. إن اقتناع الأطراف بأن السلام العادل والشامل يتحقق على أساس أهداف فرعية من الصراع، يعني أن هذه الأطراف قد اختارت تسوية الأمر الواقع كبديل عن إنهاء الصراع، بذلك لن ينتهي الجدل في شأن مصادر الصراع، وبالتالي لن ينتهي الجدل في شأن عدالة تسويات الأمر الواقع وشموليتها.[٢٠]

إن الجدل حول مصادر الصراع، لا يعني عدم إمكانية إنجاز التسوية العربية - الإسرائيلية، ولكنه يعني تحولا في أشكال الصراع، فالتسوية نفسها تتضمن حالة صراعية، لأن «السلام الكامل الذي تنعدم فيه الخلافات والتناقضات بين الدول أمر مستحيل وهو مجرد وهم» على حد تعبير ريتشارد نيكسون، مما يعني أن التسوية العربية الإسرائيلية ستنقل الصراع العربي - الإسرائيلي من مستوى الحرب إلى مستويات أخرى، وتتم إدارته بوصفه صراعا غير مشتعل.

لهذه الاعتبارات تحاول إسرائيل تطويق الحل العربي - الإسرائيلي بمجموعة واسعة من الاشتراطات التي تضمن لإسرائيل منافع أكبر بكثير من التنازلات التي تقدمها في إطار إنجاز هذه التسوية. وحتى في الحالات التي تعتبر أكثر مرونة في إسرائيل. فشمعون بيريز يعتقد أن بالإمكان التوصل إلى اتفاق حول إطار كونفدرالي أو إطار سياسي آخر يشتمل على تجريد الضفة الغربية وغزة من السلاح، لأن الاعتبار الأول «يجب أن يكون متطلبات إسرائيل الأمنية».

ويعتقد أيضا أن للسلام ترجماته الإقليمية التي يجب ضمان الأمن في كل انتشار مهما كان، حتى إذا لم تتعهد إسرائيل بالمعايير النهائية للتسوية الدائمة مع الفلسطينيين. فخريطة بيريز تحتوي ثلاثة خطوط: خط أمني، معناه أن جيشا أجنبيا لن يجتاز نهر الأردن، خط سياسي يحدد تقسيما متفقا عليه للمناطق المتنازع عليها (الأراضي المحتلة)، وخط اقتصادي يتيح إقامة فيدرالية اقتصادية تضم الأردن وإسرائيل والفلسطينيين، في أطر تجارة مشتركة ومناطق صناعية مشتركة، وينبغي على إسرائيل أن تعمل حسب المنطق القائل إن كل ماهو جيد لتحسين الوضع الاقتصادي للمنطقة هو بالتالي جيد للسلام، ولذلك فإنه جيد لإسرائيل.[٢١]

يبدو واضحا من السياسة الإسرائيلية بشقيها اليميني واليساري، أن العمل على تسوية الصراع العربي - الإسرائيلي يقوم أساسا على تدعيم ليس وجود إسرائيل في المنطقة فحسب، بل تدعيم تفوقها، ونقله من المجال العسكري إلى المجالات الأخرى السياسية، والاقتصادية، وتدعيم دور إسرائيل في المنطقة كلاعب مركزي لا يمكن القفز عنه.

إن تدعيم هذا الوضع الإسرائيلي يحتاج إلى مجموعة من الإجراءات التي تتجاوز الاتفاقات السياسية، لتحمي هذه الاتفاقات ولتضفي نوعا من الاستقرار في المنطقة. وتأتي الترتيبات الاقتصادية المطروحة على المنطقة في هذا الإطار لتضمن الاتفاقات السياسية ولتعزز الاستقرار. وهي ما سيترتب عليها عمليات واسعة لإعادة هيكلة التشابكات الاقتصادية في المنطقة بدمج الاقتصاد الإسرائيلي فيها، بذلك تتشابك المصالح الاقتصادية لتمنع عودة الصراع إلى شكله السابق. وهذا الدمج لإسرائيل في المنطقة يعمل على نصيحة البنك الدولي التي تقول: إن خلق مصالح اقتصادية متبادلة بين الأطراف الداخلية في أي تحالف يمكن أن يؤدي في مرحلة لاحقة إلى تسهيل التوصل إلى حل سياسي، ضمن ما يسمى إجراءات بناء الثقة، فتعزيز التعاون الإقليمي يشكل عنصرا أساسيا في التنمية، إذ يؤدي إلى تخفيف

التوترات السائدة، وهو ما يتيح لدول المنطقة توجيه مواردها نحو التنمية وتطوير البنية التحتية الاقتصادية.[٢٢] لذلك لم يتم انتظار انتهاء عملية التسوية لإقامة الروابط التي تعمل على إدماج إسرائيل في المنطقة، فإلى جانب المفاوضات المتعددة الأطراف، تم عقد القمم والمؤتمرات الاقتصادية لدول المنطقة في كل من الدار البيضاء وعمان والقاهرة والدوحة.

فتحت عملية التسوية الطريق أمام إعادة هيكلة المنطقة سياسيا واقتصاديا متجاوزة الصورة التي كانت عليها في الماضي. وعلى الرغم من أن البعض يعتبر أن المرحلة الراهنة مرحلة مضطربة تختلط فيها سمات الاستمرار في عملية التسوية، وأيضا سمات محاولة التراجع عنها، وصعوبة تسميتها بمرحلة سلام مستقرة، واعتبارها مرحلة انتقالية إلا أن هذه المرحلة تتصف بالسمات التالية:

- إبرام مجموعة من اتفاقات سلام بين إسرائيل والدول العربية.
- إنه في إطار مرجعية مؤتمر موسكو تم تدشين المفاوضات متعددة الأطراف في مجالات الأمن الإقليمي والتنمية الاقتصادية والتعاون الإقليمي والمياه والبيئة واللاجئين.
- مبادرة المنتدى الاقتصادي بدافوس لعقد مؤتمر القمة الاقتصادية لدول الشرق الأوسط شمال أفريقيا في الدار البيضاء ١٩٩٤، وعمان ١٩٩٥، ومؤتمر القاهرة للتعاون الاقتصادي ١٩٩٦،[٢٣] ومؤتمر الدوحة الاقتصادي ١٩٩٧، وغيرها من المؤتمرات.

إن السمات السابقة تعطي صورة عن قدرة المتحكمين بالتسوية على إبقائها حية على الرغم من كل الوهن والتعطيل الذي أصابها. فالانحياز الأمريكي لإسرائيل يعمل على إبقاء العملية قائمة بصرف النظر عن التقدم فيها، مع حماية السياسات الإسرائيلية التي تعطل العملية. وما دفاع إدارة الرئيس الأمريكي جورج بوش عن إسرائيل بوجه أي إدانة لإسرائيل عن انتهاكات حقوق الإنسان في الأراضي المحتلة، إلا أمر يكشف عمق التحالف البنيوي بين الولايات المتحدة وإسرائيل وقوته، ذلك التحالف الذي يمثل صلة لا تفرط بها الولايات المتحدة من أجل حماية الفلسطينيين.[٢٤] ولم يختلف الأداء الأمريكي في زمن ولاية كلينتون، بل زاد الانحياز الأمريكي لإسرائيل. وجاءت إدارة كلينتون إلى السلطة بولاية واضحة، حسب استراتيجيي «الأمن القومي» الأمريكي تقول: «احصل على تسوية للصراع الإسرائيلي الفلسطيني. أما بنود هذه التسوية فهي من الأمور العرضية، طالما كانت التسوية تتمتع بشيء من الديمومة، وطالما أنها ستخدم غرض امتصاص الصدمات السياسية في حال وقوع أزمة كبرى تتطلب تدخلا عسكريا أمريكيا في المنطقة».[٢٥]

هذا الانحياز الأمريكي لإسرائيل يعمل باتجاه إنجاز تسوية مكلفة للعرب، بصفتهم الطرف الذي عليه دفع ثمن عملية السلام، ومن هنا يمارس الضغط الأمريكي على الطرف العربي في الوقت الذي تتم فيه حماية الطرف الإسرائيلي. بذلك يتم إنجاز التسوية على قاعدة الاختلال

في ميزان القوى القائم في المنطقة، بحيث يجني الطرف الأقوى ثمار التسوية بشكل لا يمكن مقارنتها بالمكاسب التي يجنيها الطرف الأضعف.

فالاتفاقات التي يتم التوصل إليها في هذه الشروط، تحمل تناقضاتها، مما يدل على خطأ الاعتقاد بأن مجرد توقيع اتفاقات تسوية مع إسرائيل يؤدي إلى تصفية التناقض بينها وبين العرب. فاستمرار إسرائيل بالتمتع بامتيازات استثنائية في النظام الدولي بفضل تحالفها الخاص مع الولايات المتحدة، يبقيها مصدر خطر على استقرار المنطقة.

وفي هذه الشروط المجحفة التي صيغت على أساسها عملية التسوية، تحتاج من العرب جهودا إضافية خارج إطار المفاوضات، لأن الاشتراك في المفاوضات، لا يعني، ولا يجب أن يعني التزام التخلي عن النشاط الدولي خارج المسيرة التفاوضية. بل على العكس، فإن تحسين شروط الناتج النهائي لهذه المسيرة، مشروط بالعمل الجاد خارج قاعدة التفاوض، وبالذات بتحسين علاقات الأطراف المفاوضة بالأقطاب الدولية المحتملة، وبالقوى العالمية المتنوعة.[٣٦]

فالأداء التفاوضي العربي داخل العملية السلمية وخارجها، هو الذي سيحدد مواقع الدول في المنطقة، وهل ستحتفظ المنطقة العربية بمراكزها المتميزة، أم أن إسرائيل ستحاول تجميع كل المميزات الإقليمية عندها في مركز متميز وحيد؟ لأن كل التطورات التي تشهدها المنطقة ستشهد إعادة انتشار بين مراكز الثقل التقليدية فيها، وأن المستقبل سيشهد خريطة جديدة لهذه المراكز.[٣٧]

إن أطراف المفاوضات بما فيها الراعي الأمريكي أسرى عملية التسوية. فليس من الاحتمالات الواقعية، لا للعرب ولا لإسرائيل، توفير لعبة أخرى في الشرق الأوسط، لأن ارتفاع وتيرة العنف في المنطقة سيكون البديل عن الحالة القائمة. ثم إن الراعي الأمريكي الذي قد يشكك في أولوية الشرق الأوسط على غيره من الهموم العالمية المتكاثرة، يعلم تماما أن فشل المسيرة سيؤثر بصورة هائلة على نفوذه وفي هيبته في العالم. لذلك فأمريكا هي الأخرى أصبحت أسيرة المسيرة السلمية بقدر ما الأطراف المتفاوضة هي أسيرة العملية أيضا.[٣٨]

إن تسوية شاملة وقابلة للحياة من دون أزمات تدفع إلى انفجارها، تحتاج إلى مجموعة من الشروط لم تتوفر إلى الآن في عملية التسوية القائمة، على الرغم من امتلاكها لكل مقومات الاستمرار المفروضة من خارج أطراف الصراع. وتحتاج هذه العملية إلى:

- امتناع أطراف الصراع عن القيام بأعمال عسكرية جديدة، واقتناعها بأن الحرب لن تأتي بمكاسب تستحق تكلفة الحرب المباشرة المادية أو البشرية.[٣٩]

- فك الارتباط بين عملية التسوية وميزان القوى في المنطقة، لأن إنتاج تسوية تعكس هذا الميزان يعني إنتاج تسوية غير متوازنة تحمل عوامل تفجرها بسبب الاختلال في ميزان القوى، مما يفرض على أطراف العملية خاصة الجانب الإسرائيلي دفع الثمن الحقيقي لعملية التسوية التي يسعى للتمتع بثمارها.

ـ اعتدال الراعي الأمريكي والعمل في إطار سياسة متوازنة بين أطراف الصراع، والكف عن التحيز إلى الجانب الإسرائيلي. لأن وجود الولايات المتحدة كقطب وحيد في العالم سيكون الضامن لعملية التسوية، وإنتاج تسوية أكثر توازنا تصنع تسوية قابلة للاستمرار، وتعاني من أزمات أقل خطورة من التسويات غير المتوازنة.

ـ تصفية الجوانب المتعددة للصراع العربي ـ الإسرائيلي، فالإبقاء على مشكلات متفجرة في إطار إنجاز التسوية، يحافظ على عوامل التفجير من جديد للصراع، لذلك لا يمكن تجاهل قضايا خطرة والعمل على فرضها من طرف واحد، كقضايا القدس واللاجئين والمستوطنات.

ويحكم الآليات المختلة التي أطلقتها التسوية، فإن الالتزام بالشروط السابقة لتحقيق تسوية متوازنة يبدو أمرا مستحيلا. لذلك فإن الاحتمالات أمام مستقبل التسوية تنطلق من الآليات القائمة وهي تتفاوت حسب العوامل التي ستؤثر في اتجاهاتها.

ـ الاحتمال الأول: بقاء الوضع الراهن على حاله، بعدم تقدم التسوية وعدم إعلان موتها. ويعمل هذا الوضع على خدمة السياسات الإسرائيلية القائمة على تعطيل التسوية لكسب الوقت، بجعل هذه العملية تمتد إلى أطول فترة ممكنة إذا لم تستجب للشروط الإسرائيلية، والعمل خلال هذا الزمن على تدعيم الوقائع الإسرائيلية في إطار التسوية، لإنجاز تسوية تعاني مزيدا من اختلال التوازن. وبذلك تدور العملية التفاوضية حول نفسها لتعيد مرة أخرى إنتاج الوضع الراهن.

ـ الاحتمال الثاني: التآكل البطيء لعملية التسوية، وذلك حين ينتج تطبيق السياسات من طرف واحد افتقاد التسوية سرعتها وفعاليتها، على الرغم من تكرار الكلام عن التمسك بعملية السلام. فتتآكل العملية ببطء وتدور في دوائر مفرغة مع بقاء الصورة العامة لعملية السلام قائمة. ويتم العمل على تغطية التراجعات في العملية عن طريق التطمينات الكلامية الغامضة، حتى لا يحصل رد فعل عربي يؤثر سلبا على عملية المفاوضات. ولكن مسلسل التآكل قد يأخذ شكلا متفجرا سريع التحرك يؤدي إلى انفجارات سياسية تودي بعملية السلام وتحولها إلى أشلاء مفككة تزيد من إمكانيات العنف والعنف المضاد[٣٠].

ـ الاحتمال الثالث: التقدم البطيء في التسوية في القضايا الجزئية، على الرغم من استحقاق قضايا الحل النهائي. بذلك يتم تجنب القضايا المتفجرة مثل القدس واللاجئين، والحفاظ على التسوية من خلال جرعات الحلول الجزئية، بذلك تسير العملية السلمية وفق الرغبات الإسرائيلية. بذلك يكون على العرب دفع ثمن العملية السلمية، والرضا بأقل من الحد الأدنى للمطالب العربية.

إن الاحتمال الأكبر هو استمرار التسوية حتى تصل نهايتها، بصرف النظر عن طبيعة هذه النهاية، لأن الخيارات الأخرى تكاد معدومة أمام الأطراف العربية.

ثانيا: التصورات المختلفة لمستقبل المنطقة

وفي إطار التسوية هناك تصورات للمنطقة تسعى الأطراف ذات المصالح لإخراج هذه التصورات إلى حيز الواقع، ومن هنا تتقاطع التصورات والسياسات بين أصحاب المصالح المتقاطعة، وتشكل عملية السلام مدخلا لإعادة ترتيب المنطقة، وتسعى كل الأطراف ليكون هذا الترتيب لمصلحتها.

إن مصالح الأطراف هي التي تحدد تصوراتها لمستقبل المنطقة وأوضاعها. فمصالح الولايات المتحدة في المنطقة تدفعها للعمل على إنتاج وضع مستقر يضمن لها هذه المصالح. فالمنطقة كموقع استراتيجي لمنابع النفط وضمان تدفقه، دفع الولايات المتحدة إلي إعادة النظر في الصراع العربي - الإسرائيلي بعد غياب التهديد الشيوعي، مما فتح الطريق أمام التحرك الأمريكي لتسوية هذا الصراع، وانبنت الاستراتيجية الأمريكية على محور قطبيه، أمن إسرائيل، والاحتواء المزدوج في الخليج.

إن تفرد الولايات المتحدة كقطب وحيد في العالم له المصالح الكبرى في المنطقة جعل الولايات المتحدة تطلق تصوراتها الأكثر قابلية للتطبيق، بصرف النظر عن صلاحيتها للمنطقة.

كما أن إسرائيل صاحبة مصلحة بإعادة ترتيب المنطقة وفقا للتصورات الإسرائيلية. فقد كانت تشغل موقعا استراتيجيا كقاعدة من قواعد مواجهة الاتحاد السوفيتي. من هنا جاء التصور الإسرائيلي ليعيد إنتاج دور استراتيجي في المنطقة من خلال إدماجها في المنطقة بدور متفوق، يصيغ شبكة من العلاقات والمصالح تفرض نمطا من العلاقة من الصعب الفكاك منها في ظل التشابكات المتوقع إنجازها من خلال عملية التسوية، سواء عبر المفاوضات الثنائية أو عبر المفاوضات المتعددة الأطراف، أو عبر المشروعات الاقتصادية الجماعية التي طرحت على القمم الاقتصادية التي عقدت في المنطقة.

أما التصور الأوروبي فهو يسعى للاستفادة من التغيرات الحاصلة في المنطقة من خلال طرح مشروعه بالشراكة الأوروبية - المتوسطية، ردا على التجمعات الاقتصادية التي ظهرت في أنحاء العالم، ولكن هذه الصيغة تعمل على تقسيم الدول العربية إلى متوسطية وغير متوسطية.

التصور الرئيسي الغائب والذي له مصلحة حيوية في رسم صورة المنطقة على شاكلة محددة، هو التصور العربي. فعلى الرغم من التصورات الكثيرة التي تستهدف المنطقة وبشكل رئيسي الدول العربية، إلا أن الدول العربية لم تستطع خلال السنوات الماضية ومنذ بدء المتغيرات من إيجاد حد أدنى من التصورات لصورة المنطقة المستقبلية التي تحقق المصالح العربية. لذلك نجد الدول العربية تتعامل مع تصورات الآخرين المطروحة، دون أن يكون لها تصوراتها التي تهدف إلى تحقيقها، والعمل على إيجاد وضع يخدم استراتيجية عربية موحدة.

التصور الأمريكي

يسيطر على الفكر الاستراتيجي الأمريكي بعد خروج الولايات المتحدة منتصرة في الحرب الباردة نزعة الأولوية للمصالح الأمريكية في كل بقاع العالم، بحيث يعتبر العالم كله ميدانا رحبا للمصالح الأمريكية. وينطلق التصور الأمريكي لمستقبل المنطقة من هذه النزعة التي تعمل على حماية المصالح الحيوية للولايات المتحدة الأمريكية. وتتجلى منطقة الخليج العربي كمصلحة حيوية عظيمة للولايات المتحدة لا يختلف عليها اثنان، فهي تشكل جسرا بين أوروبا وآسيا وأفريقيا، وتهمين على أكبر احتياطي نفطي في العالم، كما تمتلك المنطقة العربية أهم نقاط المرور في العالم، قناة السويس ومضيق هرمز.[٣١] هذه الميزات تشكل خلفية السعي الأمريكي الذي استمر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية للحصول على قواعد عسكرية ومواطئ قدم استراتيجية، وعلى حلفاء وأصدقاء في منطقة الشرق الأوسط. وفي السنوات الأخيرة سلمت واشنطن بأنه إذا أرادت الحفاظ على مصالحها في المنطقة، فإن على أمريكا أن تقوم بذلك بنفسها.

لقد خرجت الولايات المتحدة من الحرب الباردة بقوة عسكرية هائلة، تم استثمارها في حرب الخليج لحسم الفوارق بينها وبين غيرها من دول العالم. وكانت نتائج حرب الخليج قد وضعت الولايات المتحدة باعتبارها القوة الوحيدة المعترف بها من الجميع وذات دور استثنائي في أمن المنطقة.

فالاستراتيجية الأمريكية في المنطقة تتحدد بالنفط وإسرائيل، وحسب نيكسون «إن أكثر ما يهمنا في الشرق الأوسط هو البترول وإسرائيل، ولو أنهما لا يسيران دائما في اتجاه واحد».[٣٢] لذلك فإن التزام الولايات المتحدة بإسرائيل التزام استراتيجي لتدعيم موقعها في المنطقة فعلى «الولايات المتحدة أن تتخذ من الإجراءات ما هو كفيل بأن يؤمن السلام لإسرائيل، على الرغم من استرداد العرب لأرضهم التي احتلتها، وأن تنازل إسرائيل عن الأرض لا يعني تنازلها عن الأمن والسلام».[٣٣]

أصبحت المصالح الأمريكية في المنطقة محمية جراء المتغيرات الأخيرة، فالوجود العسكري الأمريكي في المنطقة يحافظ على هذه المصالح. ومن ذلك «فإن طبيعة نظام ميزان القوى في منطقة الشرق الأوسط، وفشل واشنطن السابق في أن تديره بكفاءة، يبينان أن الأمر بعيد عن الاستقرار. والمصلحة القومية ستتحقق على أفضل وجه إذا استغلت الولايات المتحدة الظروف المواتية على نحو فريد في الشرق الأوسط لتعيد تشكيل هيكل نظام الأمن».[٣٤]

إن نجاح سياسة الولايات المتحدة تجاه توازن القوة قصير الأجل، سيكون عرضة لاهتزاز، ما لم يعززه جهد أكبر يطمح إلى إعادة تشكيل النظام القائم في الشرق الأوسط، «والولايات المتحدة حاليا في وضع ملائم يمكنها من استخدام هيمنتها لتحقيق هدف أسمى. فالقوى

الإقليمية تعترف حاليا بالولايات المتحدة باعتبارها القوة ذات الكفة الراجحة وتسعى لالتماس رضاها. لقد تدعمت قوة أصدقائنا في المنطقة بفضل النتيجة التي آلت لها الحرب - حرب الخليج - في حين جرى إضعاف أعدائنا».[٣٥]

إن كل الظروف في المنطقة تبدو مواتية للولايات المتحدة من أجل إعادة صياغة المنطقة وفق توجهاتها، وهي تعمل على الحفاظ على توازن القوة في المنطقة بحيث يضمن مصالحها الاستراتيجية. من خلال تدعيم قوة أصدقاء أمريكا في المنطقة وإضعاف أعدائها باحتوائهم. ويقوم توازن القوة من وجهة النظر الأمريكية، على قاعدة عدم السماح لأي دولة من دول المنطقة أن تهيمن على هذا التوازن، بحيث تبقى الولايات المتحدة الدولة الضامنة لهذا التوازن من خارج المنطقة.

وعلى هذه القاعدة كانت أطروحة «الاحتواء المزدوج» في الخليج. وهي تعبر عن التحول في السياسة الأمريكية في المنطقة ورؤيتها لأوضاعها. فالولايات المتحدة لم تعد بحاجة إلى تدعيم قوة إيران على حساب العراق، فقد عملت كل من حربي الخليج الأولى والثانية على إضعاف كل من العراق وإيران وتحديد إمكاناتهما العسكرية، دون أن يعني ذلك عدم قدرة هاتين الدولتين على العودة لتهديد أمن الخليج، فهما تملكان الثروات الضخمة لإنجاز مثل هذه المهمة، وبالتالي سيتحتم على أمريكا أن تتولى مسؤولية ضمان أمن الخليج بقوتها العسكرية.[٣٦]

إن الالتزام الثاني للولايات المتحدة في المنطقة هو إسرائيل، التي يجب المحافظة على وجودها وأمنها.[٣٧] وهو ما تسعى إلى إنجازه عبر التسوية القائمة في المنطقة، والولايات المتحدة نفسها بحاجة إلى تصفية الصراع في الشرق الأوسط، انسجاما مع رؤيتها الاستراتيجية الجديدة لفترة ما بعد الحرب الباردة، ضمانا لمصالحها، فهي تدرك أن محور السيطرة العالمي في السنوات القادمة يقوم على السيطرة على منابع النفط.

والمشروع الأمريكي لتسوية الصراع العربي - الإسرائيلي على شقين، المفاوضات بين الأطراف للوصول إلى اتفاق ما يحمل ديمومته، وربط إسرائيل بدول المنطقة من خلال شبكة علاقات ومشاريع اقتصادية تعمل على منع إنتاج الحالة الصدامية السابقة. بذلك فإن الارتباط الأمريكي بحل النزاع العربي - الإسرائيلي هو ارتباط قوي لأن «المشروع الأمريكي هو من الخطورة والأهمية للمصالح الأمريكية، مما يجعل من فشله فشلا ذريعا للمصالح الأمريكية، ونجاحه نجاحا مدويا للبيت الأبيض، وإن لمدة محدودة».[٣٨]

هذه هي الخلفية التي افتتح على أساسها مؤتمر مدريد، والتي عملت ثلاثة معطيات على جعله ممكنا: نجاح أمريكي لعقدين في تثبيت معادلة انعدام القدرة وانعدام الرغبة، انتصار مذهل لأمريكا في حرب باردة سرعت الساحة الشرق أوسطية من انتهائها لمصلحة الغرب، استعداد أمريكي واضح للتدخل العسكري المباشر في المنطقة.[٣٩]

يمكن اختصار الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة بهدفين رئيسيين، الأول تأمين منابع النفط وتدفقه إلى الأسواق الخارجية، تأمين إسرائيل وحمايتها من أي تهديد محتمل. وسياسة الاحتواء المزدوج في الخليج تهدف إلى خدمة هدفين، إبعاد الخطر عن منابع النفط وإبعاده عن إسرائيل بوصف إيران والعراق أخطار يمكن أن تهددها. وهي تعمل لتنفيذ سياستها تلك بطريقة منفردة لا تقبل تدخلا من أحد، وبطريقة مباشرة بعد أن كانت راضية بإسناد هذا الدور بالوكالة إلى دول أخرى.

التصور الإسرائيلي

ينطلق التصور الإسرائيلي للمنطقة من تعزيز التفوق الإسرائيلي وتوسيعه من دائرة التفوق العسكري إلى الدوائر السياسية والاقتصادية، من خلال إدماج إسرائيل في المنطقة وإعطائها دورا محوريا، ويعتمد هذا التصور في إمكانية إنجازه على الضعف العربي الذي شهد تطورا نوعيا في التسعينات، وتتعامل إسرائيل مع صورة المنطقة المستقبلية ومع المفاوضات السلمية من موقع المنتصر، وأن العرب هزموا في معركة الصراع العربي - الإسرائيلي، لذلك عليهم أن يتكيفوا مع الوقائع الجديدة.

هذه الرؤية موجودة بين قطبي إسرائيل، سواء الاتجاه اليساري الذي يمثله حزب العمل الذي يعمل على إخراج صورة إسرائيل حاملة راية السلام الذي يجب أن تجني جميع دول المنطقة ثماره، وحتى يحصل ذلك يجب أن يتمحور حول إسرائيل. أو اتجاه اليمين الإسرائيلي ممثلا بالليكود الذي يعمل على ترسيخ التفوق الإسرائيلي بصلف ووقاحة، على قاعدة أن المنتصر يجني مكاسب النصر، وعلى المهزوم أن يدفع الفاتورة، فمن وجهة نظر الليكود، على العرب أن يدفعوا ثمن السلام، وهذا مايختصره شعار الليكود «السلام مقابل السلام».

يمثل شمعون بيريز الاتجاه الأول، فهو يرى أن مشاكل المنطقة لا يمكن أن تحل بشكل فردي، لأن السوق المشتركة هي مفتاح السلام والأمن في المنطقة. وبالتالي يجب السعي عبر خطوات تدريجية لإقامة جماعة تشبه كثيرا الجماعة الأوروبية.[٤٠] يهدف بيريز من خلال طرح مشروع «الشرق الأوسط الجديد» إلى تحقيق الوظيفة الاستراتيجية ذاتها، أي نقل مركز ثقل الصراع إلى ساحة تتمتع إسرائيل فيها بتفوق «نوعي»، وهي الساحة الاقتصادية، حيث تتمتع بتفوق تكنولوجي وبنيوي تحتي.[٤١] فسمات الاقتصاد الإسرائيلي، مقارنة بسمات معظم الاقتصاديات العربية، تجعله الأقدر على استثمار الفرص التي يوفرها الانفتاح الاقتصادي الشرق أوسطي.[٤٢] فحسب هذا التصور الإسرائيلي «ستقود التنمية المشتركة إلى نمو ثوري في ساحة الشرق الأوسط، وإلى نمو في التجارة المتبادلة بين دول المنطقة، وإلى توسيع التجارة مع بقية العالم».[٤٣]

فالسلام في الشرق الأوسط حسب شمعون بيريز ليس عملية جراحية. فهو «قبل كل شيء هندسة معمارية ضخمة. هندسة تاريخية لبناء شرق أوسطي جديد متحرر من صراعات الماضي ومستعد لأخذ مكانه في العصر الجديد. العصر الذي لايطيق المتخلفين ولا يغفر للجهلة».[٤٤] وهو يعتقد أن أمام المنطقة فرصة نادرة لخلق «عصر ذهبي» جديد في الشرق الأوسط، تحتاج إليه كل المنطقة، وكل بديل آخر سيكون بمثابة عقاب لجميع السكان.[٤٥] ولإنجاز المعمار الذي يدعو له اقترح بيريز انضمام تركيا وإسرائيل إلى جامعة الدول العربية وتحويلها إلى «منظمة الشرق الأوسط الإقليمية».[٤٦]

إن خطورة المشروع الشرق أوسطي لا تقتصر على الجانب الاقتصادي، بل تتجاوزها إلى إنجاز هيمنة إسرائيلية في الجوانب السياسية والأمنية، إضافة لهيمنتها العسكرية، كما أن المشروع يسعى لأن تصبح إسرائيل نقطة الاستقطاب المركزية اقتصاديا وماليا في المنطقة، لأن التوقع الإسرائيلي من المشروع هو أن تصبح إسرائيل مركز الثقل في جميع الأنشطة الاقتصادية ونقطة الالتقاء أو العبور لمعظم مشروعات البنية التحتية.[٤٧]

يمثل بنيامين نتنياهو الاتجاه الثاني الذي يسعى إلى استثمار القوة العسكرية الإسرائيلية إلى حدها الأقصى بإملاء الشروط الإسرائيلية على المنطقة، ودفعها للتكيف مع هذه الشروط. فحسب نتنياهو يوجد في العالم نوعان من السلام: سلام بين الدول الديمقراطية، وسلام مع دول ديكتاتورية. النوع الأول من السلام بين الدول الديمقراطية، هو السلام بمفهومه المألوف بين الدول الغربية: حدود مفتوحة، تجارة حرة، سياحة...إلخ. أما الأنظمة الديكتاتورية، فليس لديها القوى الداخلية التي تمنعها من الخروج إلى الحرب، لكن يمكن كبح ميولها العدوانية من خلال وسائل مراقبة خارجية. وأن أشد الديكتاتوريات وأعنفها، يمكن أن يرتدع عن خوض الحرب إذا عرف بوضوح أنه سيهزم فيها وأن الهزيمة ستجعله يخسر قوته. وهي الفكرة الأوروبية المتمثلة عبر «ميزان القوى» . والتي حظيت في عهد الرئيس الأمريكي رونالد ريغان باسم «سلام من خلال القوة». وعندما تواجه خصما ديكتاتوريا، يجب الاحتفاظ بقوة كافية لردعه عن الخروج للحرب. وطالما بقيت تملك هذه القوة، ستحصل، على الأقل، على «سلام الردع».[٤٨]

والسلام في الشرق الأوسط يجب أن يكون على صورة «سلام الردع»، وأن احتمال تحقيقه يرتبط بصورة مباشرة بقدرة إسرائيل على الردع. فكلما بدت إسرائيل أقوى، فكلما أبدى العرب موافقتهم على إبرام سلام معها، وكلما أبدت ضعفا وترددا، كلما زادت احتمالات الحرب ضدها. ففي الشرق الأوسط يعتبر الأمن (قوة الردع المعتمدة على قوة الحسم) هو العنصر الحيوي للسلام ولا بديل له: إذ إن السلام الذي لا يمكن الدفاع عنه، لن يصمد وقتا طويلا.[٤٩]

وبناء على هذه النظرة الاستعلائية، فإن الانسحاب من الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧، يبدو عملية انتحارية حسب نتنياهو، لأن الانسحاب من الضفة الغربية أو الجولان يعرض الوجود الإسرائيلي للخطر «فإذا أخذنا بعين الاعتبار الأهمية الاستراتيجية لمناطق الضفة الغربية وهضبة الجولان، فلا بد أن نستنتج أن الشعار (الأرض مقابل السلام) غير صحيح في أساسه ... إن سيطرة إسرائيل على هذه المناطق ليس (عائقا أمام السلام) إنما هي عائق أمام الحرب».[٥٠]

إن الليكود يرفض فكرة «الأرض مقابل السلام» لأنه يعتقد أن هذا المبدأ أدى إلى تراجع مكانة إسرائيل الاستراتيجية والسياسية، لذلك نرى نتنياهو يستعيد مفاهيم الحرب الباردة، ليدفع المنطقة إلى حافة الحرب، معتمدا بعدم اشتعالها على الضعف العربي، الذي سيدفعهم للتكيف مع الشروط الإسرائيلية، واستبدال مبدأ «الأرض مقابل السلام» بمبدأ «السلام مقابل السلام». ويعني هذا أن على الأطراف العربية أن تقبل السلام من دون الأرض، لأن الأرض ضرورة حتمية لأمن اسرائيل.[٥١]

لذلك فإن الليكود يرى أن «الشرق أوسطية» تشكل خطرا على إسرائيل، فهذا المشروع حسب رؤية الليكود يحول إسرائيل إلى دولة شرق أوسطية، في الوقت الذي يسعى فيه الليكود إلى إبقاء «السور الحديدي» حول إسرائيل والعمل على تطوير أوضاعها الاقتصادية لتحويلها إلى جزء من العالم الأول، على اعتبار أن إسرائيل المزدهرة والقوية هي القادرة على فرض النظام الإقليمي الملائم لها في المنطقة. لذلك يرى نتنياهو أن «الأسوار الحديدية» التي يسعى حزب العمل على تحطيمها تحتاجها إسرائيل حسب مشروع الليكود، فهو يقول «حتى إشعار آخر نحن نعيش في الشرق الأوسط في عصر الأسوار الحديدية وما تفعله الأسوار الحديدية هو أنها تشتري لنا الوقت»[٥٢] ويعتقد نتنياهو أن هذا الوقت الذي ستمنحه الأسوار الحديدية إلى إسرائيل سيوصلها إلى «وضع سينمو فيه الاقتصاد الإسرائيلي ثلاثة أضعاف خلال عقد ونصف العقد، عندها سنصبح من أغنى دول العالم، لا بصورة نسبية، بل بصورة مطلقة. وعندما يحدث ذلك، ستتغير معالم وجودنا كلها في الشرق الأوسط وفي الأسرة الدولية، وسنتحول إلى شريك حقيقي، إلى شريك متكافئ، إلى عنصر دولي من المرتبة الأولى»[٥٣] على هذه الخلفية يسخر نتنياهو من الفكرة الشرق أوسطية، ويصفها بأنها «مسلية». فهو يعتقد أن عدم الاستقرار في المنطقة يجعل المراهنة على الشرق أوسطية مجرد أحلام، لأن أوضاع المنطقة غير مستقرة ولا يوجد مايضمن استمرار التعايش، وبالتالي المراهنة على أوضاع مستقرة للمشروع الشرق أوسطي. ومن هنا تراجع الاهتمام الإسرائيلي بالقمم الاقتصادية بعد وصول نتنياهو إلى السلطة، دون إهمال هذه المؤتمرات ومحاولة الاستفادة منها في إطار مشروع الليكود نفسه. وكان ذلك واضحا في مؤتمر الدوحة، حيث لم تبذل حكومة نتنياهو أي جهد لتذليل العقبات من أجل إنجاح المؤتمر.

مع وصول إيهود باراك إلى رئاسة الوزراء في إسرائيل أخذ يبحث عن صياغة مشروع جديد لإسرائيل يتعلق بترتيبات المنطقة، خاصة بعد أن ظهر واضحا تسرع المشروعين السابقين، فلا إسرائيل ولا الدول العربية جاهزة لاندماج سريع حسب وصفة بيريز، ولم يعد العالم اليوم يحتمل الانعزال حسب وصفة نتنياهو. بذلك لم يلاق أي من المشروعين الترحيب في الشارع الإسرائيلي. وقد وصل باراك إلى السلطة في ظل فشل المشروعين من التحول إلى واقع قائم في المنطقة. ولأن باراك لم يظهر كصاحب مشروع محدد، فقد بقيت مواقفه غامضة من كل القضايا. ولكن مع وجوده في كرسي رئاسة الوزراء، كان عليه أن يجد الصيغة المناسبة له لشكل تعاطي إسرائيل مع القضايا المطروحة، وبدأت نظرته لمستقبل إسرائيل والمنطقة تتضح مع الممارسة السياسية لحكومته، ومع إعلانه مواقف صريحة. وقد حاول إيجاد صيغة توفيقية تجمع مميزات كلا المشروعين. فهو يقدم نفسه كتلميذ ووريث لإسحاق رابين، مركزا على القوة العسكرية الإسرائيلية التي ستردع المحيط حتى في حالة السلام. ويعتبر أن التفوق الإسرائيلي يشكل فرصة مواتية لإقامة السلام من مواقع متفاوتة، ويقول في مقابلة مع صحيفة جيرولزم بوست ٢٤ سبتمبر ١٩٩٩ «نحن القوى الكبرى في المنطقة، نحن الدولة الأقوى في نطاق ١٥٠٠ كلم حول القدس.. إنني سأزيل كل عقبة من أجل التوصل إلى اتفاق سلام من شأنه أن يعزز قوة إسرائيل». لذلك فهو يطلب حزمة مطالب عسكرية من الولايات المتحدة مقابل ما يسمونه في إسرائيل «مجازفات السلام» وعلى رأس هذه المطالب معاهدة دفاع مشترك مع الولايات المتحدة، مع قائمة بمعدات عسكرية تبلغ قيمتها ١٧ مليار دولار تحصل بموجبها إسرائيل على أنظمة صواريخ «كروز» وبعض الطائرات المتطورة، وبناء محطة أرضية لاستقبال صور من أقمار التجسس الأمريكية مباشرة في إسرائيل...إلخ. مما يجعل التفوق العسكري الإسرائيلي حاسما على مدى العقود القادمة، وهو ما يرضي عقدة «الأمن» الإسرائيلية.

ولأن الردع وحده لا يكفي لتعزيز مواقع إسرائيل في المنطقة، فهو يبحث عن صيغة للانفتاح على المنطقة لا تكرر التفاؤل المبالغ به الذي قدمه بيريز. فبعد الاجتماع التفاوضي الأول الذي عقد مع سوريا في نهاية عام ١٩٩٩، تحدث باراك عن الانفتاح الإقليمي الذي ستربحه إسرائيل من السلام مع سوريا، والذي سيجلب «نموا لا سابقة له في الشرق الأوسط». ولأنه لا يفضل النموذج الأوروبي الاندماجي على طريقة بيريز للتعاون بين دول المنطقة. فقد اقترح أمام مؤتمر منظمة الأمن والتعاون التي عقدت اجتماعها في اسطنبول في نهاية العام ١٩٩٩، نموذجا يقترب من منظمة «آسيان»، كما صادق باراك في الوقت ذاته على نظرية الأمن الإقليمي التي قدمها ديفيد عبري رئيس مجلس الأمن القومي، والتي تم فيها محاكاة النموذج الذي تعتمده دول جنوب شرق آسيا. وقد كتب الصحافي الإسرائيلي ألوف بن في صحيفة

هآرتس في ١٩٩٩/١٢/٢١ معلقا على رؤية بيريز قائلا: «من السهل معرفة سبب عدم حماسة إسرائيل للنموذج الأوروبي، فمجرد ذكر مسألة تغيير النظام وحقوق الإنسان تجعل الدول العربية تقفز من مكانها، كما أن حق تجاوز السيادة والتدخل في الشؤون الداخلية يخلق خوفا لدى إسرائيل، التي تخشى مثلا من اليوم الذي تقوم فيه منظمة إقليمية أو دولية، بالتعبير عن رغبتها في وضع الأقلية العربية في إسرائيل تحت حمايتها، وعلى كل حال فإن الدول المجاورة تشارك إسرائيل توجهها..» وبناء على هذا التقييم يجد بن أن توجهات باراك نحو النموذج الآسيوي أكثر قابلية للحياة من النموذج الأوروبي.

إن إسرائيل التي تسعى إلى استثمار كل مميزات القوة من أجل بناء صورة المنطقة، تبني التصورات المتعددة لخلق أوضاع تعزز هذه المميزات، وتدعم دور إسرائيل الإقليمي، سواء كان ذلك عبر نموذج «شرق أوسط» بيريز، أو «سلام الردع» نتنياهو، أو نموذج «آسيان» كما يفضل باراك، أو أي تصورات أخرى. فإن من الواضح أن الاختلال العسكري الذي ساد خلال العقود الماضية بين إسرائيل والدول العربية، سيستمر في أداء مفاعيله بعد السلام، ولكن هذه المرة لن يكون على المستوى العسكري فحسب، بل على كل المستويات العسكرية والدور السياسي والأداء الاقتصادي والجاهزية التقنية.

التصور الأوروبي

عملت المتغيرات الدولية على تهميش الدور الأوروبي، بعد تفرد الولايات المتحدة الأمريكية بالعالم كافة، وفي المنطقة العربية بصورة خاصة. فقد استبعدت الولايات المتحدة أوروبا من عملية التسوية، ولم تتمكن من القيام بأي دور فاعل على صعيد المفاوضات. وفي مواجهة هذا الاستبعاد السياسي، كانت الدعوة الأوروبية لعقد مؤتمر برشلونة للشراكة والتعاون الأوروبي - المتوسطي. والذي أتى كمحاولة أوروبية لمواجهة الهيمنة الأمريكية من مدخل غير سياسي، وكرد على تهميش الدور الأوروبي في الإطار الدولي، وكمنقذ لطموحات أوروبا في المنطقة.

إن أوروبا كعملاق اقتصادي تبحث عن توسيع أماكن نفوذها، وترى في حوض المتوسط المجال الطبيعي لتوسيع هذا النفوذ، فكان هدف الشراكة كما نص عليه إعلان برشلونة «إنشاء منطقة للتبادل الحر بين الاتحاد الأوروبي والدول المطلة على البحر المتوسط بحلول عام ٢٠١٠».

سعى الأوروبيون أن تكون هذه الشراكة منفصلة عن التسوية في المنطقة، دون النجاح في ذلك، خاصة وأن فكرة الشراكة تستند إلى التعاون الاقتصادي كمحور للعلاقات التي يجب تعزيزها في منطقة المتوسط، ولكنها لن تقف عند ذلك، لأن هذه العلاقات حسب مشروع الشراكة يجب تنميتها وصولا إلى أقلمة هذه العلاقات في إطارات سياسية وأمنية. كما أن عملية السلام كانت مهيمنة على مسيرة الشراكة، التي تهدف إلى إيجاد دور أوروبي في المنطقة وعدم ترك الساحة للولايات

المتحدة. فأوروبا تعتبر أن الجنوب المتوسطي يفرض عليها تحديات إضافية. فإذا كان هناك تحديات يواجهها الغرب، أو تواجهها دول شمالي المتوسط تتمثل في هاجس أوروبا الأمني، وتدفعها إلى تحصين نفسها من هذه المخاطر التي تتصورها أو تتوقعها، فإن هناك تحديات من نوع آخر تواجهها دول جنوب المتوسط تضاعف من حجم التحديات التي تواجهها دول الشمال، فضلا عما يترتب عليها من تغيرات حاسمة. ويمكن إيجازها في ثلاثة تحديات رئيسية هي: النمو الديمغرافي، المشكلات الاجتماعية والسياسية، و«الاختلاف الثقافي»[٥٤].

وللتصدي لهذه التحديات اقترحت الدول الأوروبية ثلاثة محاور لاستعجال النهوض بالمنطقة وتحقيق فضاء اقتصادي أوروبي ـ متوسطي:

ـ تقديم الدعم إلى المنطقة لتجتاز المنعطف الاقتصادي. ويتطلب ذلك إنشاء منطقة للتبادل الحر تكون جاهزة في سنة ٢٠١٠، والنهوض بالقطاع الخاص، وتشجيع الاستثمار الخاص الأوروبي، وتحديث البنيات التحتية الاقتصادية والاجتماعية.

ـ تقديم الدعم لتحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي، في مجالات البيئة والصيد البري والتعليم والصحة وحقوق الإنسان والديمقراطية... إلخ.

ـ تقديم المساعدة من أجل الاندماج الإقليمي.[٥٥]

إن المشروع المتوسطي في الصيغة الأوروبية يفرض تحديات على دول الجنوب المتوسطي والتي تتشكل من الدول العربية أساسا. يتمثل في إنجاز مجموعة من الإجراءات والمشاريع الكبيرة، والتي لها كلفة عالية بالنسبة لهذه الدول. فالاستقرار السياسي مطلب رئيسي لضمان استقطاب الاستثمار الخارجي، وتشجيع المبادرة الحرة الدولية يتطلب مراجعة النظم الجبائية والمالية والنقدية، وتحسين الجهاز القضائي لحماية هذه المعاملات.

والمطلب الأهم لهذه الشراكة هو إعادة هيكلة القطاعات الاقتصادية للتلاؤم مع الشراكة. وهذه الهيكلة أو ما بات يعرف «بالخصخصة» ذات نتائج اجتماعية مكلفة لبلدان الجنوب. فهي غير قادرة على تحمل عبء كلفة إعادة الهيكلة الصناعية بالمعنى المالي، وعدم قدرة منتجاتها الصناعية على منافسة الصناعة الأوروبية، كما أنها غير قادرة على تحمل الاختلالات الاجتماعية التي تولدها إعادة الهيكلة.

إن الشراكة الأوروبية ـ المتوسطية بأبعادها الاقتصادية والسياسية هي محاولة لدمج هذه الدول في منظومة اقتصادية واحدة تعيد إنتاج طبيعة منطقة البحر المتوسط على قاعدة التمدد الأوروبي. وتبدو هذه المشاركة هي البديل الوحيد أمام الاتحاد الأوروبي إذا أراد منافسة تجمعات نافتا في أمريكا وتكتلات جنوب شرقي آسيا واليابان. لكن أسوأ ما في المشروع الأوروبي أنه يعمل على تقسيم الدول العربية إلى دول متوسطية ودول غير متوسطية وعدم التعامل معها بصفتها كتلة واحدة. وإعادة النظر بهذا التقسيم واجب الدول العربية.

التصور العربي

هناك العديد من أطراف المنطقة والقوى الخارجية التي لها مصالح حيوية في المنطقة تملك تصورات للصورة المستقبلية للمنطقة، وشكل العلاقات القادمة معها، بصرف النظر عن إمكانية تحقق هذه التصورات. فهناك التصور الأمريكي والتصورات الأوروبية والتصور الإسرائيلي والتصور التركي وغيرها من التصورات التي تحاول رسم صورة مستقبل المنطقة. واللافت في ظل وجود هذه التصورات المتعددة، غياب التصور العربي، على الرغم من أن التصورات المطروحة تستهدف الدول العربية أولا وأخيرا.

إن الحدود التي يفكر فيها العرب في ظل الأوضاع الجديدة هي ما ستسفر عنه المفاوضات العربية - الإسرائيلية، وأنه يجب إنجاح عملية التسوية في المنطقة التي تعمل على إلغاء الصراع العربي - الإسرائيلي، وهذا ما نراه من خلال التحركات السياسية العربية، والتي كان شكلها الجماعي الأخير مؤتمر القمة الطارئة التي عقدت في القاهرة في العام ١٩٩٦، والتي جاءت على خلفية وصول حكومة اليمين بزعامة نتنياهو إلى السلطة في إسرائيل، والتي أكدت في بيانها الختامي أن القضية الفلسطينية هي جوهر الصراع العربي - الإسرائيلي، وأن السلام العادل في الشرق الأوسط يتطلب انسحاب إسرائيل من جميع الأراضي الفلسطينية المحتلة. وأكد البيان على التمسك بقرارات الشرعية الدولية التي تقضي بعدم الاعتراف أو القبول بأية أوضاع تنجم عن النشاط الاستيطاني في الأراضي المحتلة. وقد تمسكت القمة العربية بالسلام كخيار استراتيجي، رابطة بين تقدم العلاقات السياسية والاقتصادية بتقدم عملية السلام، داعية الحكومة الإسرائيلية إلى الالتزام بتنفيذ الاتفاقات الموقعة مع السلطة الفلسطينية.

لقد كان انعقاد مؤتمر القمة مؤشرا إيجابيا بعد الانقطاع في عقدها الذي استمر منذ القمة التي انقسم فيها العرب حول حرب الخليج، والتي عقدت في القاهرة عام ١٩٩٦، وإذا كانت القمة العربية قد حددت رؤيتها لنجاح التسوية بالتزام مرجعية مدريد وقرارت الشرعية الدولية، إلا أن ذلك لا يعبر عن إدراك العرب للمتطلبات التي تحتاجها المنطقة من أجل تعزيز المصالح العربية، والعمل على تحويل هذه المصالح إلى إطار مؤسسي يدافع عنها، فليس من المبالغة القول بأن العرب لا يملكون تصورا عن مستقبل منطقتهم.

إن غياب التصور العربي جعل الدول العربية تتعاطى مع تصورات الآخرين بإيجابية عالية، حتى لو كانت هذه التصورات تعمل ضد مصالح الدول العربية.

من هنا كانت النظرة العربية إلى مفاوضات التسوية مع إسرائيل تختلف عن نظرة الآخرين لهذه العملية. ففي الوقت الذي يرى الآخرون أن اتفاقات التسوية يتم توظيفها في إطار رؤية استراتيجية للمنطقة تسير باتجاهات محددة، فإن الدول العربية تتعامل مع التسوية المطروحة على أنها هدف بذاتها. ففي الوقت الذي تعمل الولايات المتحدة وإسرائيل على صياغة أوضاع

المنطقة فيما بعد علمية السلام، فإن الدول العربية تفتقد لأي رؤية تجيب عن أسئلة المستقبل والسؤال الرئيسي هو: ماذا بعد عملية السلام؟

من هنا يتم الاندفاع صوب مشاريع الآخرين، دون تحقيق شروط الحد الأدنى الوقائية، وهكذا تنطلق المسيرة السلمية إلى التطبيع والتعاون الاقتصادي والسياسي، بل والأمني، مع إسرائيل من دون تحقيق تسوية سياسية مرضية للدول التي تحتل إسرائيل أرضها.[٥٦] إن انتشار الخلافات العربية ـ العربية بصورة غير مسبوقة ـ حتى أنه في بعض النزاعات صار بعض الدول العربية في مكانة «العدو» الأول بالنسبة إلى دول عربية أخرى مشتركة معها في نزاعات ثنائية ـ هو وضع لم يعرفه النظام الإقليمي العربي من قبل، إذ إنه على الرغم من كثرة النزاعات العربية لم يصل أحدها إلى الدرجة التي يصبح فيها طرف عربي يحتل مكانة العدو، وهي المكانة التي احتكرتها إسرائيل، حتى بدأت بعقد اتفاقات تسوية ثنائية.[٥٧] إن هذا الوضع الذي ولد بعد حرب الخليج الثانية منع صياغة أي رؤية عربية لمستقبل المنطقة في ظل المتغيرات العاصفة التي يشهدها العالم والمنطقة، واستمرار الحالة العربية الراهنة يعني توفر الشروط الأمثل للآخرين لاستكمال مشاريعهم دون أي مساهمة عربية في حماية مستقبل المنطقة من مخاطر هذه المشاريع، أو حتى اتخاذ إجراءات وقائية تخفف من تأثيرات هذه المشاريع. إن هذه الصورة أفرزت طرفا وحيدا للتحكم بالمنطقة وفرض شروطه عليها، وحالة الضعف والتفكك العربي، تجعلان النظام العربي أكثر تجاوبا وهو أساسا أكثر انكشافا، للمطالب والمصالح الأمريكية.[٥٨]

إن المشاريع المطروحة على المنطقة تستهدف بشكل واضح تفكيك الرابطة القومية بين الدول العربية، فيتم التعاطي معها بصفتها بلدانا شرق أوسطية حينا، ومتوسطية حينا. وإذا كان ليس من مهمة الآخرين إثبات عروبة الدول العربية، فإن على الدول العربية إعادة النظر في علاقاتها الثنائية والجماعية، لتصل إلى الحد الأدنى الذي يسمح لها بمواجهة التحديات المطروحة عليها، ولرسم صورة منطقتها بصورة متوافقة مع مصالحها بدلا من أن يتحكم الآخرون بهذا المستقبل، الذي لا تشير المعطيات القائمة حاليا بأنه سيكون مشرقا.

ثالثا: تحديات ما بعد السلام

تسير عملية التسوية باتجاه إعادة ترتيب أوضاع المنطقة، وإخراج الصراع العربي ـ الإسرائيلي من دائرة الحرب ـ بصرف النظر عن مثالية الحل الذي يتم الوصول إليه بالنسبة للأطراف العربية ـ على الرغم من كل العقبات والتعطيل اللذين تتعرض لهما. فكل الأطراف تعلن تمسكها بالعملية، على الرغم من السلوك الذي تقوم به الحكومة الإسرائيلية لفرض شكل الحل على الأطراف العربية والمطالبة بالسلام مع الاحتفاظ بأجزاء واسعة من الأراضي المحتلة.

والحماية الأمريكية لإسرائيل لا تستطيع أن تغطي كل السياسات الإسرائيلية، دون إخراج هذه الحماية بشكل معين يحمي ماء الوجه، وتبريرها على قاعدة استمرار التحرك لكسر جمود عملية السلام. فالإدارة الأمريكية ذاتها ارتبطت بتعهد حل مشكلة الصراع العربي - الإسرائيلي ولها مصلحة حيوية في هذا الحل. وهي عملية حاسمة تحتاجها الإدارة الأمريكية. وهذا لا يعني أن تكف الإدارة الأمريكية عن الانحياز لإسرائيل في المفاوضات الجارية، ولكن ما تدركه الإدارة الأمريكية هو أن فشل العملية في المنطقة يعني فشلا ذريعا للسياسة الأمريكية، وتشير كل المعطيات بأن هذا الفشل غير مسموح به.

إننا نفترض أن الأزمات التي تعاني منها التسوية، هي أزمات مؤقتة، ستعمل كل الأطراف على تجاوزها خاصة الولايات المتحدة، وإن كانت الضغوط التي ستتعرض لها الأطراف العربية أكبر بكثير من الضغوط التي سيتعرض لها الجانب الإسرائيلي بسبب طبيعة الروابط الاستراتيجية بين الولايات المتحدة وإسرائيل.

إن تجاوز الأزمات التفاوضية، وصولا إلى حلول تتوافق عليها أطراف الصراع - بصرف النظر عن مثالية أو عدالة الاتفاقات التي يمكن إنجازها - يطرح تحديات عديدة على الدول العربية، فعلى مدى التاريخ السابق للصراع العربي - الإسرائيلي، شكلت القضية الفلسطينية ووجود إسرائيل في المنطقة التحدي المحوري للدول العربية مجتمعة، وفي كثير من الحالات تم توظيف الصراع العربي - الإسرائيلي لتبرير الكثير من الممارسات السياسية والاقتصادية والأمنية وحتى الاجتماعية، تحت شعار الخطر الداهم الذي يشكله وجود إسرائيل على دول المنطقة، وحالة الاستنفار الدائم الذي تفرضه على المنطقة. إن هذه التحديات التي ترتبط الآن بعملية التسوية، لم تكن ولدتها، فقد عملت التسوية على كشفها، لا على إنشائها، فهي تحديات مطروحة بحكم ما أسفرت عنه مسيرة التردي العربي خلال العقود الثلاثة الأخيرة من أوضاع تدعو إلى القلق على مستقبل المنطقة، وجاءت التسوية لتظهر الضعف العربي بأجلى صوره.

إن الاعتراف العربي بالوجود الإسرائيلي في المنطقة والتعامل مع هذا الوجود، وتوقيع اتفاقات معها، يسقط التحدي المحوري الذي عاشت عليه الدول العربية في السابق. ويكشف عن مجموعة من التحديات، كان يمكن التغطية عليها أو تأجيلها في ظل احتدام الصراع العربي - الإسرائيلي، حتى لو لم يصل هذا الصراع إلى درجة الحرب. إن انكشاف هذه التحديات وتأزمها إلى درجة متطورة، هي نتاج سنوات طويلة من الإهمال العربي للتحديات الجدية المطروحة عليها والواضحة للعيان، مما يجب أن يدفع الدول العربية إلى التصدي لها ومعالجة متطلباتها، لأن شكل التعامل مع هذه التحديات هو الذي سيحدد مستقبل المنطقة، ففي الوقت الذي يسعى الآخرون لرسم صورة معينة للمنطقة، على أصحاب المنطقة وسكانها

ان يعملوا على أن تخدم صورة المنطقة المستقبلية مصالحهم وتعطيهم الدور الذي يستحقونه، ويحدد وزنهم ودورهم في العالم خلال العقود الأولى من القرن القادم.

إن مثلث التحديات الذي تواجهه المنطقة يقوم على ثلاثة تحديات رئيسية: التحدي السياسي، التحدي الاقتصادي، والتحدي الأمني(*). وكيفية تعامل العربي مع هذه التحديات هي التي تحدد مكانته وترسم مستقبل المنطقة.

التحدي السياسي

شهد التشكيل الإقليمي للمنطقة وضعا مستقرا أوائل السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات، واعتمد هذا الاستقرار إلى حد كبير على الرخاء النسبي الذي تحقق في أغلب البلدان العربية على امتداد تلك الفترة. كان ذلك بسبب القفزات في أسعار النفط بعد حرب ١٩٧٣، الذي ترافق مع توافق بين الدول العربية على تحديد الخطر الرئيسي بعد هزيمة عام ١٩٦٧.

مع منتصف الثمانينات بدا واضحا أن عوامل الاستقرار في طريقها إلى الزوال، مع اختفاء الرخاء في العديد من الدول، ودخولها في أزمات اجتماعية ـ اقتصادية، أخذت في العديد من البلدان شكل الانفجارات فيما سمي بانفجارات الخبز. ومع الاختلاف في أوضاع البلدان العربية تراجع التوافق السابق، وأخذت الهوة تتسع بين الدول الغنية والدول الفقيرة. فانفرط عقد التوافق العربي ليحافظ على شكله في أحسن الأحوال، ووصل حده الانقسامي بخروج مصر من الصف العربي وتوقيعها اتفاقات كامب ديفيد، مما أدى إلى توجيه ضربة قاسمة إلى النظام العربي بخروج قلبه من دائرة الصراع، وأدخلته في مرحلة التشتت التي أفرزت مجموعة من التجمعات الجهوية الإقليمية العربية.

في ظل هذا الوضع أصبح على الدولة القطرية أن تواجه التحديات الخارجية والداخلية منفردة، مما عمل على إنتاج استقطابات عربية ـ عربية، وتفريغ منظمات العمل العربي المشترك من محتواها، دون أن يكسر هذا التفريق الأطر الشكلية التي حافظت عليها الدول العربية.

يبدو هذا الكلام نافلا بعد سابقة حرب الخليج الثانية، التي كسرت العديد من الثوابت التي سادت العلاقات العربية ـ العربية قبلها، فقد حكم هذه الخلافات سقف وإن وصل في بعض الحالات إلى النزاع المسلح، لكنه لم يصل إلى درجة احتلال دولة عربية لدولة أخرى وإلغائها عن الخريطة السياسية. إن هذه السابقة جعلت بعض الدول العربية تعيد ترتيب أولوياتها

* إن هذه التحديات ليست التحديات الوحيدة التي تواجهها الدول العربية، فهي ترتبط بمثلث تحديات آخر لا يقل أهمية عن السابق، تترابط وتتشابك مثلثات التحديات لتشكل دائرة التحديات أمام هذه الدول. والمثلث الآخر هو مثلث التحديات الاجتماعية، والثقافية، والتكنولوجية. سنعالج في دراستنا مثلث التحديات الأول، وهذا لا يعني أن مثلث التحديات الأخرى أقل أهمية. إنما كان خيارنا أن نعالج المثلث الأول لارتباطه الأكبر بموضوع دراستنا، وهو لا ينفصل عن المثلث الآخر الذي سنتعرض له ولكن بشكل ثانوي.

بشأن العدو المحتمل، وأصبح الشقيق القريب يشكل خطرا داهما لا يستطيعه العدو البعيد، بذلك أنتجت حرب الخليج شرخا عميقا في العلاقات العربية ـ العربية، يحتاج إلى الكثير من الجهد والعمل لإعادة بناء الثقة.

إن الوضع العربي الذي أفرزته حرب الخليج منع ظهور تصور عربي لدور ومكانة الدول العربية في مستقبل المنطقة، في الوقت الذي تتزاحم فيه العديد من التصورات الشرق أوسطية(٥٩) والمتوسطية، من أجل إعادة بناء المنطقة، بصورة تتجاوز العوامل المشتركة بين الدول العربية. ففي الوقت الذي يصنع الآخرين صورة المنطقة يستنكف أصحابها عن المساهمة في صنع مستقبلها.

فالنظام العربي في ظل المشاريع المقترحة على المنطقة أمام تحد يتعلق بوجوده، على الرغم من تميزه عن الأنظمة الإقليمية الأخرى في كونه يشمل نظامين في الوقت ذاته، أحدهما نظام دولاتي، وثانيهما نظام مجتمعي عربي. وينبثق الثاني من وجود هوية أصلية هي العربية. وإن النظام الشرق الأوسطي الذي يتم العمل عليه يتأسس على هوية من النوع الوظيفي أو المنفعي. ويفترض ألا يلغي النظام الشرق أوسطي الهوية العربية كونه لا يقدم بديلا عنها في شكل انتماء ثقافي حضاري بالمعنى الواسع. وسيكون النظام الشرق أوسطي متعدد الهويات فهو يضم إلى جانب العرب إسرائيل وتركيا وإيران، والتي تشترك فيما بينها بسمتين مهمتين: أولاهما، امتلاك كل من هذه القوى هوية قومية تشكل مصدرا للتعبئة وراء استراتيجية خارجية تشكل خطرا على الآخرين، وثانيهما، وجود عمق استراتيجي لهذه القوى يعمل على تحقيق مصالحها. وأمام هذه الحالة فإن النظام العربي في علاقته المستقبلية مع النظام الشرق أوسطي أمام نموذجين: الاندثار في حال استمرار الوضع الراهن الذي يعني عمليا التعرض للتجاذب مستقبلا بين القوى الإقليمية غير العربية، والشراكة كقطب فاعل ذي هوية مميزة في نظام يجمع هويات متعددة، وهو يتطلب القدرة على تفعيل الهوية العربية، ويتطلب مواجهة العديد من التحديات التي تواجه هذه الدول.(٦٠)

إن التطورات التي يشهدها العالم في التسعينيات تعمل على تغيير معاني المصطلحات التقليدية التي كانت سائدة وتجعل الكثير منها بلا فائدة. فلم يعد هناك منظومة اشتراكية توضع مقابل الغرب. ومع انهيار الاشتراكية، أصبحت الرأسمالية مصطلحا شاملا يخترق العالم على نحو مطرد. كما أن التقسيم الثنائي إلى شمال وجنوب أصبح أقل حدة من السابق. وصارت مشكلات أفريقيا تختلف حاليا اختلافا بينا عن مشكلات جنوب شرقي آسيا أو مشكلات أمريكا اللاتينية.(٦١) وغدت الفوارق داخل بلدان الجنوب واضحة للعيان، فلم يعد مصطلح العالم الثالث كمجموعة من الدول تعاني مشكلات ذات طبيعة واحدة يفي بغرض معرفة واقع هذه البلدان. فهناك فوارق في غاية الأهمية تفصل بين هذه البلدان، كما أن

قدرتها على التصدي لصناعة مستقبلها متفاوتة. فما أثبتته تجربة «النمور» في آسيا، هو أن التخلف ليس قدرا، ويمكن التصدي لمشكلات دول العالم الثالث وتجاوزها بالتوافق مع النظام العالمي وليس بالضرورة بمواجهته.

في المنطقة العربية أخذت التطورات اتجاها معاكسا لتجربة «النمور» الآسيوية. وكانت استجابة النظام الإقليمي لاختراق النظام الدولي للمنطقة سلبية، حيث نجح النظام الدولي في إرباك أولويات النظام العربي وتطويع توازنه دوليا. فقد لازم المأزق جامعة الدول العربية منذ نشأتها في عام ١٩٤٥، باعتبار أن نشأتها كانت على أساس من العلاقات الدولية ـ العربية، والحفاظ على مستواها في هذه الحدود، دون محاولة تطويرها إلى مستوى أعلى من العلاقات الدولية التي سادت بين البلدان العربية، فلم تنتقل من حالة العلاقات الدولية إلى حالة العلاقات الوحدوية، والتي تملك الدول العربية الكثير من مقوماتها. وقد أدى الاختراق الدولي، تبعا لذلك، إلى نقل الصراعات إلى مستويات أعلى بين الدول العربية. ترافق ذلك مع ازدياد الخطر الخارجي الناجم عن مفهوم المجال الأمني وغياب التوجه القومي وقصور الدور البنيوي والسلوكي للجامعة العربية،[٦٢] مما جعلها إطارا شكليا للتفاعلات العربية ـ العربية، ومؤسسة قاصرة عن الارتقاء بالعلاقات العربية ـ العربية إلى مستويات أعلى.

مقابل هذا الفشل في تطوير النظام الإقليمي العربي إلى مستويات أعلى تخدم مصالح الدول العربية وتحمي مستقبلها، طرح الغرب مفهوم الشرق أوسطية الذي استخدم على نطاق واسع منذ الحرب العالمية الثانية، لتحقيق أغراض سياسية تهدف إلى إدراج الدول العربية في مفهوم سياسي أوسع من الرابطة العربية وعلى حسابها. وقد وفرت التطورات العالمية والإقليمية بيئة ملائمة ومشجعة لانتشار هذا المفهوم على نطاق واسع في السنوات الأخيرة، بل والعمل على ترجمته من فكرة إلى واقع ينتج نظاما إقليميا. ومن بين هذه التطورات:

ـ المتغيرات الجذرية التي حدثت في العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، والوصول إلى سياسة التوافق والتعاون، واتجاه العالم إلى التفاعلات الجيواقتصادية وأولوياتها على التفاعلات الجيوسياسية والجيواستراتيجية.

ـ انفراد الولايات المتحدة بالتفوق السياسي والعسكري مع انتهاء الحرب الباردة.

ـ التوافق الدولي الذي حدث في حرب الخليج الثانية.

ـ بروز البعد الجيو اقتصادي في عملية المفاوضات العربية ـ الإسرائيلية.[٦٣]

وفرت هذه التطورات المناخ المناسب للعمل على تكوين النظام الشرق أوسطي، والذي يعتمد على ثلاثة محاور رئيسية: أولها: يتعلق بالمشاريع الإقليمية الكبرى التي تسعى إلى دمج الدول العربية بدول مجاورة وعلى رأسها إسرائيل، وثانيها خاص بالعلاقات المتعددة الأطراف، وثالثها يخص العلاقات الثنائية بين إسرائيل وبين كل دولة من دول المنطقة على حدة.[٦٤] وبالتالي، فإن الحديث

عن نجاح الشرق أوسطية يتعلق بما يحدث على هذه المستويات. ولنجاح هذا المشروع يفكر بعض أطرافه في استبعاد مصر من هذا النظام، على قاعدة أن ثقل مصر البشري والسياسي يعمل على منح الجانب العربي أغلبية في النظام، بينما استبعادها يعني أن دول الجوار يمكن إذا ما تحالفت جميعها أو تحالف اثنان منها أن تشكل هيمنة إقليمية «من ناحية أخرى قد يخشى بعض أطراف نظام الشرق الأوسط من أن الوجود المصري سوف يظل دائما مركز جذب للأطراف العربية في النظام الشرق الأوسطي، وبذلك قد يحدث استقطاب بين العرب وغير العرب داخل النظام وهو مايمكن أن يؤدي إلى زعزعة الأمن وخلق عدم الاستقرار»[٦٤].

إن الشرق أوسطية المطروحة على المنطقة ليست سوى محاولة إسرائيلية مدعومة أمريكيا لإعادة إنتاج مقومات الأمن الإسرائيلي طبقا لظروف عصر جديد ومعادلات دولية جديدة، على أساس استخدام الحوافز الاقتصادية بديلا عن الردع العسكري، وفرض التفوق الإسرائيلي تكنولوجيا واقتصاديا تحت لافتة السلام، دون أن تلتزم إسرائيل التزاما كاملا بشروط السلام. وفي ظل هذا التحدي فإن من حق، بل من واجب، الأطراف العربية أن تحاول استغلال الوضع لصالحها.[٦٦] وهذا ما يحتاج إلى العمل وفق شرطين أساسيين مترابطين لكي تكون المكاسب المتوقعة من المشروع الشرق أوسطي كافية للأطراف العربية:

- الأول، أن يكون دور إسرائيل وموقعها في هيكلية النظام الشرق أوسطي، معادلا وموازيا لدور أي من الأقطار العربية، بمعنى أن تكون المواقع والأدوار في ترتيب أفقي، لا في ترتيب عمودي. فالترتيب العمودي يعني، تمكين إسرائيل من الهيمنة على شبكة العلاقات الاقتصادية، وبالتالي من الهيمنة السياسية إلى جانب التفوق العسكري.

- الاشتراط الثاني لتحقيق مكاسب وطنية لجميع الفرقاء من الانطلاق من المشروع الشرق أوسطي هو ألا تكون مكاسب إسرائيل على حساب العرب، ومن الضخامة بحيث يعمل ذلك على تهميش الدور والموقع العربي، وبالتالي على إيصال إسرائيل إلى هيمنة اقتصادية تتولد منها هيمنة سياسية إلى جانب التفوق العسكري.[٦٧]

إن إيجاد التصور العربي الغائب هو الضرورة الملحة لمنع المشروع الشرق أوسطي أن يبنى على حساب المصلحة العربية وفي مواجهتها، وهذا ما يحتاج إلى إعادة الاعتبار للنظام العربي وتطويره لإحداث توافق عربي لدخول المشروع الشرق أوسطي كمجموعة تعي مصالحها وتعمل على رسم مستقبل المنطقة وفق هذه المصالح. وهذا ما يحتاج أيضا إلى أن يدرك العرب خطورة المشاركة في مشاريع مستقبلية دون اتفاق عربي مسبق، وأن يتناسى العرب خصوماتهم ويستعيدوا ثقتهم بأنفسهم، وتوافر إرادة عربية جماعية.[٦٨] فعلى الرغم من تفوق العرب سكانا وأرضا ضمن الشرق الأوسط، فإن المشروع الجديد يهمش وجودهم ويلغي تداول اسمهم كمجموعة كبرى، على الرغم من أن هذه المجموعة ذات تكوين اثني/عربي متجانس.[٦٩]

في ظل استمرار حالة التشتت والانقسام العربي فإن صورة مستقبل المنطقة تبدو قائمة إذا لم يستطع العرب الاستجابة للتحدي المطروح عليهم والارتقاء فوق خلافاتهم، وهذا ما يحتاج إلى تغيير جذري، لأن العرب لن يعانوا من عدم القدرة على مواجهة دول الجوار في ظل استمرار الأوضاع الراهنة فحسب، بل ستنمو الصراعات الانفجارية داخل القطر الواحد مما يزيد من الضعف العربي وهو ما يحتاج إلى إعادة النظر في هيكل النظام الإقليمي العربي الذي أصابه الشلل، إعادة بنائه على أسس جديدة تستجيب للتحديات المطروحة على المنطقة.

التحدي الاقتصادي

هناك إجماع على أن مستقبل الدول في العقود القادمة يتعلق بشكل أساسي بأدائها الاقتصادي، وأن الصراع المستقبلي سيحكمه الاقتصاد. هذا التحول في الأولويات غير من اهتمام الدول، فمدير وكالة المخابرات المركزية الأمريكية يعلن «أن ٤٠ في المائة من مهامنا الجديدة تتناول الاقتصاد الدولي».

والتدويل المتسارع للاقتصاد جعل المهام الاقتصادية من الضخامة بحيث تسعى الدول للتكتل الاقتصادي لمواجهتها. وظاهرة التكامل الاقتصادي بين الدول المختلفة تعبير عن ظاهرة التدويل المطرد للحياة الاقتصادية وضرورة أن تتخطى الحدود القومية من أجل تنمية القوى الإنتاجية. والدول الرأسمالية تتكتل وتتكامل لتوفير القاعدة الاقتصادية المناسبة وضمان الإطار الدولي المناسب لتنمية قواها الإنتاجية.[٧٠] ففي ظل الثورة العلمية ـ التكنولوجية لم يعد الوعاء القطري كافيا لتوسيع الإنتاج، ولم تعد السوق القطرية كافية لاحتواء حركة السلع والخدمات ورأس المال والعمل. وهكذا يجري بصورة تلقائية، وأحيانا واعية، تدويل مطرد للحياة الاقتصادية في كل بلد على حدة. يتخطى الإنتاج السوق القطرية والقومية، ويكتسب رأس المال طابعا دوليا، وتنمو المشروعات والمصارف المتخطية للقوميات لتصبح هي القوة المحركة الجبارة للتركيز الصناعي والمالي في الأسواق التي أصبحت عالمية.[٧١]

وفي هذا السياق يتعرض الوطن العربي، بأقطاره وشعوبه إلى ضغوط مكثفة ومتصاعدة لإتمام عملية إعادة دمج اقتصاداتها في إطار الاقتصاد الرأسمالي العالمي، ولإسقاط جميع الحواجز التي تحول دون تحقيق هذا الهدف، بصرف النظر عن التكلفة السياسية والاجتماعية لهذه العملية، من وجهة نظر السياسات المحلية. ومعنى ذلك أن الأقطار العربية انخرطت، على الرغم من إرادتها في خضم عملية تحول كبرى من هياكلها الاقتصادية والاجتماعية مدفوعة في ذلك بضرورات المواءمة مع مقتضيات النظام الدولي الجديد، بصرف النظر عن الاعتبارات الخاصة بالمصالح الوطنية لتلك الأقطار.[٧٢]

وفي ظل التطورات التي شهدها الاقتصاد العالمي وتأثيرات الثورة العلمية - التكنولوجية، فإن التبادل غير المتكافئ هو الصيغة السائدة بين دول الجنوب والدول الصناعية المتقدمة من حيث أسعار الصادرات، فصادرات الجنوب تتجه عبر التغيرات إلى الهبوط، في حين أن منتجات الدول الصناعية تميل بشكل واضح نحو الارتفاع. وأن أسعار بعض المواد الأولية انخفضت في أوائل التسعينيات إلى أقل من الأسعار التي سادت أيام الكساد العظيم (١٩٢٩ - ١٩٣٤).[٧٣] فتقنيات المواد البديلة خفضت الطلب على المواد الخام، وأصبح حجم المواد المطلوبة لإنتاج وحدة من المنتجات الصناعية لا يتجاوز الآن ٢٠ في المائة مما كان مطلوبا عام ١٩٠٠. فاليابان مثلا قد استهلكت في العام ١٩٨٤ ٦٠ في المائة فقط من المواد الخام التي استهلكتها عام ١٩٧٣ لإنتاج الكمية نفسها من المنتجات الصناعية.[٧٤]

إن الأرقام العربية لا تبعث على التفاؤل، فقد بلغ إجمالي عدد السكان في الوطن العربي ٢٥٢,٨ مليون نسمة أي ما يعادل تقريبا عدد سكان الولايات المتحدة ويبلغ عدد العمالة العربية ٧٦ مليون عامل، ويبلغ الناتج الإجمالي ٥٢٨,٧ مليار دولار ومتوسط دخل الفرد ٢٠٩١,٤ دولار، ونسبة التجارة البينة إلى إجمالي التجارة الخارجية ٩,٢ في المائة. وقيمة دين الدول العربية يبلغ ١٥٥,٧ مليار دولار (١٩٩٤) وقيمة خدمة الدين العام ١٢,٦ مليار دولار (١٩٩٤) ونسبة الدين إلى الناتج ٧٩,٦ في المائة (١٩٩٤)، ومعدلات النمو الطبيعي للسكان ٢,٦ في المائة وهي أعلى المعدلات في العالم. وبلغت كلفة واردات الدول من السلع الغذائية عام ١٩٩٤ حوالي ١٥,٨ مليار دولار بزيادة قدرها ٩,٩ في المائة من حيث الكميات، وأقل من ١ في المائة من حيث القيمة بالمقارنة مع عام ١٩٩٣.[٧٥]

إن الأرقام العامة تخفي أكثر ما تظهر، فقد شهد العقد الماضي تطورات اقتصادية واجتماعية، تجعل من متوسط دخل الفرد لا يعطي فكرة واضحة عن أوضاع الدول العربية وتفاقم سوء توزيع الدخل الذي حصل فيها . فعلى الرغم من نمو متوسط الدخل الفردي، إلا أنه يوجد في العالم العربي ٧٣ مليون عربي يعيشون تحت خط الفقر ويعاني أكثر من عشرة ملايين من نقص التغذية حسب أرقام تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٦. فهناك هوة في الدخول بين الدول، كما هناك هوة في الدخول داخل الدول تشير إلى استقطاب اجتماعي حاد.

وعلى الرغم من أن التقديرات الاقتصادية العربية تشير إلى أن الناتج الإجمالي لمجموع الدول العربية قد ارتفع من ٤٩٩,٣ مليار دولار عام ١٩٩٤ إلى ٥٢٨,٧ مليار دولار في عام ١٩٩٥، أي بمعدل نمو قدره ٥,٩ في المائة، وهو ما يزيد بدرجة ملحوظة عن معدل النمو عن العام السابق والبالغ ١,٥ في المائة، إلا أن هذه الزيادة تعزى بشكل رئيسي إلى زيادة أسعار النفط في الأسواق العالمية وإلى النتائج الجيدة التي تم تحقيقها في عدد من الدول العربية في إطار سياسات وبرامج الإصلاح الاقتصادي، حسب التقرير الاقتصادي العربي الموحد. وهذا

ما يخفي نسبة النمو الحقيقي لهذه البلدان، ويخفي الفوارق بين الأقطار فعلى الرغم من أن أقطار الوطن العربي حققت في مجموعها فائضا خلال الحقبة النفطية، فإن عددا مهما من الأقطار العربية قد حقق عجزا متزايدا في الفترة نفسها.(٧٦)

وتعتبر المنطقة العربية من أكثر مناطق العالم اعتمادا على الاستيراد في تأمين غذائها، وتختلف التقديرات حول فاتورة الغذاء العربي ، من حد أدنى مقداره ٢١ مليار دولار، إلى ٣٠ مليار دولار كحد أقصى. ويتوقع الأمين العام للاتحاد العربي للصناعات الغذائية ارتفاع العجز الغذائي العربي بحلول عام ٢٠٠٠ إلى ما بين ١٢٠ و ٢٠٠ مليار دولار بأسعار ١٩٨٥. ودفعت الدول العربية بحسب إحصاءات الاتحاد العربي للصناعات الغذائية ثمنا لغذائها خلال ١٥ عاما (١٩٨٠ ـ ١٩٩٤) مايزيد على ٢٨٠ مليار دولار، مما يعني أن المواطن العربي لا يزال يعتمد على العالم الخارجي في تامين أكثر من نصف قوته. الأمر الذي يحمل في طياته مؤشرا يهدد القرار السياسي والاقتصادي العربي. (٧٧) فخلال الفترة ١٩٦٩ـ ١٩٧١ بلغت نسبة الاكتفاء في تأمين الغذاء ٧٠ في المائة. وبدلا من أن يتم ترميمها انخفضت نسبة الاكتفاء الذاتي إلى نسبة ٥٢ في المائة خلال الفترة (١٩٨٨ـ١٩٩٠) . (٧٨) وهذا مايزيد بشكل مطرد التبعية الغذائية وربطها مع الخارج.

كما تعاني الدول العربية من ارتفاع نسبة البطالة، وعلى الرغم من عدم وجود إحصاءات على مستوى الوطن العربي تدل على نسبة البطالة، إلا أن تزايد هجرة العاملين إلى خارج الوطن العربي ومؤشرات أخرى تشير إلى استفحالها . ويقدر عدد المتدفقين الجدد إلى سوق العمل في الوطن العربي بحوالي ٣ ملايين عامل سنويا لا تقدر سوق العمل على استيعابهم. وتترافق البطالة الواسعة مع انخفاض في الدخل السنوي في العديد من الدول العربية. حيث بلغت نسبة التراجع السنوي في الدخل ـ٧ . ٤ في المائة في سوريا، و ـ ٩ . ٢ في المائة في الأردن، و ـ٣ . ٢ في المائة في مصر، و ـ٢ في المائة في المغرب، مما أدى إلى انضمام شرائح واسعة من الطبقة الوسطى إلى خانة الفقراء.

إن الزيادة السكانية تشكل عبئا على الاقتصاد، فالنمو الاقتصادي للدول العربية لا يزيد كثيرا عن الزيادة السكانية، فنسبة الزيادة السكانية في البلدان العربية من أعلى النسب في العالم، والتي تعمل على اتساع الهرم السكاني لأصحاب الأعمار الصغيرة، بحيث يكثر من هم في سن أقل من ١٥ عاما، والذي يتعين على المجتمع أن ينفق علي إطعامهم وسكنهم وصحتهم. فمعدل الإعالة كبير للغاية في الدول العربية، إذ يعيش ٧٣ في المائة من السكان من عمل ٢٧ في المائة، وذلك إذا وجد كل منهم فرصة عمل منتج.(٧٩) وإن هذا الوضع في الزيادة السكانية يعكس نفسه في الكثير من الدول العربية في حالة تعميم الفقر. فعدد الذي يرزحون تحت خط الفقر يبلغ ٧٣ مليون نسمة وهم مرشحون للزيادة السريعة، وهذا الرقم يفوق عدد سكان الدول العربية في عام ١٩٥٠، والذين يقدر عددهم بحوالي ٧٠ مليون نسمة.

إن الاختلال الاقتصادي هو سبب أساسي لعدم الاستقرار الداخلي والإقليمي، فتزايد الفقر يؤدي إلى مزيد من القلاقل الداخلية والإقليمية وهو ما يؤدي إلى زيادة الاستثمار في المجال العسكري.[٨٠] إن المعاناة الاجتماعية الواسعة هي الناتج الطبيعي للتطورات التي شهدتها الدول العربية في العشر سنوات الأخيرة، فالفقراء والعاطلون عن العمل يعيشون في مناطق مكتظة بالسكان، في ظل أوضاع تتسم بالحاجة والجوع واليأس.[٨١] كما أن قطاعات عريضة معرضة للانضمام إلى هذه الفئات ولأن الفقر يترجم إلى افتقار الفرد للخيارات، فإن الأمن الاقتصادي يعتبر قضية جوهرية.[٨٢]

بالإضافة إلى التحديات التي تفرضها الأوضاع الداخلية للدول العربية، هناك تحديات تفرضها المنظومة الراسمالية العالمية وأهمها:

- برامج التصحيح الهيكلية.
- المشروع الشرق أوسطي.
- المشروع المتوسطي.

وتشترك هذه المشروعات الثلاثة في محاولتها فرض نظام اقتصادي على الوطن العربي، يتصف بالمزيد من الخصخصة، وبدرجة عالية من حرية الأسواق الداخلية، وحرية التجارة وحركة رؤوس الأموال الخارجية.[٨٣] وتشكل عملية السلام فاتحة لها، لأن المصالحة في الشرق الأوسط حسب البعض بحاجة إلى عنصر إضافي هو خصخصة صنع السلام، وذلك أن النمو الاقتصادي هو الشرط الضروري للتطور الاجتماعي والاستقرار، وعلى دوائر الأعمال في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا تشجيع الحكومات على المضي شوطا أبعد في طريق السلام. ويمكن لدوائر الأعمال أن تمهد لذلك عن طريق خلق نظام للاعتماد المتبادل، ويمكن تلخيص هذا الاتجاه بشعارين: الإقليمية وانفتاح الأسواق.[٨٤] فالفكرة الشرق أوسطية الأساسية تعتمد على أن التعاون الاقتصادي وانفتاح الأسواق بين دول المنطقة بما فيها إسرائيل سوف يخلقان مصالح مشتركة تخدم السلام، وتعمل على عدم تجدد الصراع، إضافة إلى مساهمتها في حل التناقضات بين الأطراف. وهي عملية تدار من خارج المنطقة عبر المنتدى الاقتصادي في دافوس ومجلس العلاقات الخارجية الأمريكية في نيويورك. وبمعنى آخر، أنها تعبر عن رغبة خارجية أكثر من كونها ضرورة داخلية للأطراف المعنية.[٨٥] وهذه الأطراف تسعى إلى فك العلاقة بين بناء السوق الإقليمية وعملية السلام، لأن السوق الإقليمية المشتركة يجب أن تعكس توجهات جديدة في المنطقة بحيث يسود النمط الحضاري الغربي، الذي أصبحت «السوق» بمقتضاه أكثر أهمية من الدول المنفردة، وأصبح الجو التنافسي أهم من وضع الحواجز على الطريق. ولهذا يجب ألا تؤجل العلاقات الاقتصادية أو ترتبط بعملية السلام، إذ في الإمكان الشروع في تعاون اقتصادي لامتصاص المعارضة السياسية، وفي الإمكان أن تسوق العلاقات الاقتصادية العلاقات الدبلوماسية.[٨٦]

إن كلا من المشروعين الشرق أوسطي والمتوسطي، هو محاولة لتحويل الاهتمام العربي عن التعاون والتكامل بين الدول العربية ـ مع أنه اهتمام محدود وغير مستقر ـ صوب الاهتمام بالتعاون والتكامل بين بلدان الشرق الأوسط بالنسبة للمشروع الأول، أو التعاون والتكامل في دائرة حوض البحر المتوسط بالنسبة للمشروع الثاني. وكلا المشروعين انطلق من أهمية الاقتصاد، واتخذه معيارا لاصطفاء دول بذاتها وتنحية دول أخرى ومحاصرتها. وهي تبنى على عجز الدول العربية عن تشكيل سوق اقتصادية عربية توظف خيراتهم لحسابهم الخاص.

لذلك فإن استمرار النظام الاقتصادي العربي على أدائه الحالي سوف يضع الوطن العربي في خدمة الآخرين مستجيبا للشروط التي يملوها عليه.

التحدي الأمني

منذ أربعة عقود أخذت النظرة إلى مفهوم الأمن تختلف، فلم يعد الأمن يعني القدرة العسكرية فحسب، وأخذ مصطلح الأمن يخترق المجالات غير العسكرية ليعم كل القضايا التي تشكل تهديدا في حال ارتباطها بالخارج. فظهرت تعبيرات الأمن الاقتصادي والأمن الغذائي والأمن التكنولوجي...إلخ. فضمان أمن المجتمعات أصبح يتجاوز المعنى العسكري. ومنذ كتب روبرت ماكنمار وزير الدفاع الأمريكي السابق أن الأمن يتجاوز القدرة العسكرية، توسع بشكل مطرد الذين يتبنون هذا التوصيف. وهو ينطبق على الدول النامية أكثر من غيرها، ففي هذه الدول التي تواجه تحديات عملية فإن الأمن أساسا ينبع من التنمية، والأمن ليس هو المعدات العسكرية، وإن كان يتضمنها، والأمن ليس القوة العسكرية، وإن كان يتضمنها، والأمن ليس النشاط العسكري، وإن كان يتضمنه. «والأمن ليس النشاط العسكري التقليدي، وإن كان يشمله. إن الأمن هو التنمية، من دون تنمية لا يمكن أن يوجد أمن، والدول النامية التي لاتنمو في الواقع لا يمكن، ببساطة، أن تظل آمنة».[٨٧] فالاعتماد على ميزان القوى العسكري، لا يمكن أن يشكل الدعامة الرئيسية الوحيدة للأمن العربي، لأن مفهوم الأمن العربي الشمولي هو القادر على صيانة ذلك الأمن، بخاصة أن التهديدات والمخاطر التي تواجه الأمة، تطوي في بنيتها عناصر أزمة مستمرة. وإذا ما توافرت عوامل الردع العربي، فسيكون الحل الأمثل للدفاع عن الأمة ومصالحها، ذلك أن الردع ليس سلاحا عسكريا فحسب، وإنما له أوجهه المختلفة. «فالردع هيبة تفرض ذاتها، أو قدرة اقتصادية أو سياسية أو معنوية تؤثر في الخصم إن وجهت عليه، أو قوة قادرة على إيقاع الأذي بمصالح الخصم دون قتال، أو سلاح».[٨٨] ومن هنا فإن معادلة الأمن أخذت تتجاوز القوة العسكرية لتتعلق بمقدرة المجتمع الشاملة، وأصبحت أسس الأمن تقام على ثلاث دعائم رئيسية: القوة المسلحة، والتنمية بمختلف وجوهها ومجالاتها، والإنسان بحقوقه وحرياته.[٨٩]

لذلك فإن الأمن يجب أن يفهم ضمن منظور واسع يتخطى الناحية العسكرية، ليشمل كل مقدرات المجتمع التي يشكل ارتباطها بالخارج تهديدا لهذا المجتمع. وقد أخذت الأمانة العامة لجامعة الدول العربية في دراستها عن الأمن العربي هذا المفهوم الشامل للأمن، والتي لا تزال منذ عام ١٩٩٣ معروضة أمام مجلس الجامعة لإقرارها. فقد نصت على أن «الأمن القومي العربي هو قدرة الأمة العربية في الدفاع عن أمنها وحقوقها وصيانة استقلالها وسيادتها على أراضيها، وتنمية القدرات والإمكانيات العربية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، مستندة إلى القدرة العسكرية والدبلوماسية، آخذه في الاعتبار الاحتياجات الأمنية الوطنية لكل دولة والإمكانات المتاحة والمتغيرات الداخلية والإقليمية والدولية، والتي تؤثر على الأمن القومي العربي».[٩٠]

لقد عملت المتغيرات الدولية وحرب الخليج الثانية، على جعل الانكشاف الأمني للنظام العربي كاملا بعد أن عانى من الانكشاف الأمني الجزئي. فقد تعرض النظام لحالات من الهزائم العسكرية لبعض أعضائه على نحو ما جرى في هزيمة عام ١٩٦٧ لبلدان كمصر وسوريا والأردن. وعرف النظام العربي حالات عدم قدرة الدولة على السيطرة على كامل ترابها الوطني ـ حالة جنوب لبنان بعد عام ١٩٧٨ـ وعلى الرغم من الخطورة التي شكلتها حالات الانكشاف الأمني العربي، فهي لم تكن إلا انكشافا جزئيا وقابلا للاحتواء، ولم تكن انكشافا أمنيا للنظام ككل. إن طبيعة الانكشاف الأمني العربي الراهن لا تتعلق بحجم ومدى الهزيمة العراقية فحسب، لكنها تتعلق بمدى تأثيرها المنظور على قيمة النظام العربي وأهدافه وقدرته على لملمة أشلائه، وإعادة تجميع عناصره مرة أخرى.[٩١]

لقد تضافرت مجموعة المتغيرات الدولية والإقليمية على التأثير في الجانبين السياسي والعسكري في الأمن العربي وتجلت في:

ـ انكشاف الأمن القومي العربي أمام المخاطر والتهديدات المحيطة في الوطن العربي مع تصدع بنية النظام العربي.

ـ إصابة الأمن العربي بمفهومه وجوهره، حين احتلت دولة عربية دولة عربية أخري.

ـ سقوط قواعد الأمن العربي الرئيسية وهي: أن السلاح العربي لا يشهر في وجه دولة عربية، وأن الاستعانة بقوات أجنبية لمقاتلة قوة عربية أمر لا يمكن حدوثه، وأن الأمن العربي ينبع من المنطقة العربية .. وأن العرب يتحملون وحدهم مسؤولية أمنهم وسلامة وطنهم دون الاعتماد على قوى أجنبية.[٩٢]

لقد أثرت المتغيرات الدولية الإقليمية على أمن الوطن العربي. ففي الوقت الذي تتربع فيه الولايات المتحدة بصفتها القوة المركزية السياسية والعسكرية في العالم، تتراجع قدرة الدولة القطرية على المحافظة على أمنها، لأن التفاعلات الدولية والإقليمية تؤثر تأثيرا مباشرا في أمنها،

مما يعني تراجع مفهوم السيادة الوطنية وتدخل المجتمع الدولي في شؤون الدول الداخلية. إضافة إلى أولوية الاعتبارات الاقتصادية في العلاقات الدولية، والتي تجعل الدول الصغيرة غير قادرة على حماية أمنها لوحدها، مما يعني أن مجموع الضغوط الدولية والإقليمية تعمل على ازدياد الانكشاف الأمني العربي في حال بقاء الوضع العربي على حاله. والاستنتاج الذي يمكن استخلاصه من هذه الأوضاع لمعالجة الانكشاف الأمني، يرتبط بمدى ما يتوافر للنظام العربي من خلال أطرافه وأعضائه من قدرة على استعادة المبادرة بالفعل وتوظيف ما هو متاح بصورة جماعية ومنهجية لمعالجة أوجه الخلل في التوازن الشامل بين النظام العربي ومصادر التهديد المختلفة. وإن المعالجة المطلوبة لجميع أوجه الخلل الأمنى العربي تحتاج إلى فعل جماعي أولا وأخيرا. وهو ما يحتاج إلى الحد الأدني بين الدول العربية لتحديد العدو الرئيسي والصديق الرئيمي.[٩٣]

فالمنطقة العربية تمر بمرحلة انتقالية سواء في التسوية العربية ـ الإسرائيلية أو الاستقرار غير المنظم في الخليج أو تصاعد أدوار جديدة في المنطقة لم تتضح أعماقها بعد، مثل التحالف التركي ـ الإسرائيلي. فالتوجه التركي إلى الشرق الأوسط يقوم على ركيزتين. الركيزة الأولى سيطرتها على المياه والتي ستزداد أهميتها في السنوات القادمة. فالمشروعات المائية مدخل قوي لتركيا على المنطقة، والركيزة الثانية هي ترتيب علاقاتها الثنائية مع إسرائيل على اعتبار ذلك السبيل الأفضل لتحقيق المصالح التركية. فتركيا أصبحت منذ بدء عملية التسوية عاملا رئيسيا في هياكل الأمن والترتيبات والتفاهمات الشرق أوسطية. إن التعاون التركي مع إسرائيل لتشكيل محور يهدف إلى أن يشكل الطرفان الركنين غير العربيين في إعادة هندسة الشرق الأوسط. إضافة لتوجهات الشراكة الأوروبية ـ العربية، الأمر الذي يجعل محددات تهديدات الأمن القومي العربي في حالة من السيولة، حيث هناك أكثر من احتمال، ويتعلق استقرار التهديدات بنجاح أو فشل هذه الجهود أو بعضها. ولكن في جميع الحالات وأيا كانت الأشكال التي ستلاقي النجاح، فإن الأمن العربي يحتاج إلى صيغة عمل جماعية للتصدي لهذه التهديدات.

ويمكن انطلاق العلاقات العربية ـ العربية لتجاوز الاختلال الذي ولد بعد حرب الخليج من مبادىء ملزمة للدول العربية حتى يتسنى لها مواجهة التهديدات الخارجية بشكل جماعي، وهذه المبادىء هي:

ـ أن للدول العربية كافة صغيرة وكبيرة الحق في وجود آمن، لا يقل عن حق الدول جميعها فيه، بحيث يلتزم الجميع بحماية هذا الحق.

ـ أن تكون الأهداف الأساسية للأمن العربي موجهة ضد التحديات الخارجية، ومنع النزاعات العربية ـ العربية من التفاقم، وإزالة الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تولد التهديدات المتبادلة، والعمل على استباق الأزمات ومعالجتها قبل أن تتصاعد إلى نزاعات مسلحة.

ـ إن القوة العسكرية ليست أداة سياسية مشروعة في حل النزعات العربية ـ العربية.

منذ أكثر من خمسين عاما سعى جيل عربي لإيجاد صيغة عربية مشتركة، فكانت جامعة الدول العربية، وكان الأمل أن تطور هذه الصيغة وتنتج علاقات عربية - عربية أكثر ترابطا وصولا إلى الوحدة التي تملك الدول العربية الكثير من مقوماتها. وكانت النتيجة بعد أكثر من خمسين عاما المزيد من البعثرة والتفكك العربيين. واليوم في ظل المتغيرات التي تشهدها المنطقة ويشهدها العالم، هناك حاجة أكبر وضرورات ملحة لإحياء صيغة العمل العربي المشترك، لحماية المستقبل العربي من الأخطار التي تتهدده، وتغلق ثغرة الانكشاف الأمني الذي يعانيه الوطن العربي.

والتعاون الأمني هو ضرورة ملحة بسبب الأخطار التي تتهدد الوطن العربي في محيطة ومن قلبه. لذلك يجب العمل على إنجاز «المجموعة الأمنية»[٩٤] التي تتغلب فيها المصالح المشتركة على الخلافات، الأمر الذي يجعل اللجوء إلى القوة أمرا مكلفا وذا مردود سلبي، وفي نهاية الأمر امرا لا يمكن تصوره. ومثل هذه المجموعة تعتمد على إجراءات وأنماط وآليات للتحكم في النزاعات، ومن الأفضل أن يتم ذلك على المستوى الأقليمي العربي، من خلال مؤسسة تعزز التعاون والتكامل العربي، ومن هنا الحاجة إلى إحياء دور الجامعة العربية وإعادة النظر في أدائها حتى تستطيع أن تقوم بالمهمات الملقاة على عاتقها في ظل ما يجري في العالم والمنطقة.

إن تحقيق الاستقرار يحتاج إلى إقامة توازن دقيق على المستوى الوطني والإقليمي والدولي، وهو ما يتطلب توفر القدرة لدى الدول العربية على توفير الإطار اللازم والمناسب للحفاظ على توازن مستقر، وإقامة الترتيبات التعاونية من أجل ضمان هذا الاستقرار والحيلولة دون خروج أي من أطراف النظام عليه، لأن الحلول الوطنية لم تعد ناجعة لا على الصعيد الأمني فحسب، بل وحتى على الصعيدين الاقتصادي والسياسي.

إن اللحظة الراهنة التي تمر بها المنطقة هي محطة حاسمة بكل المقاييس، «فهي إما أن تكون نقطة انطلاق نحو بناء، أو بالأخرى إعادة بناء، نظام إقليمي عربي فاعل ومؤثر في السياسات الإقليمية والدولية، أو ذوبان النظام العربي إلى عدة نظم فرعية ملحقة بنظم دولية وإقليمية أخرى، سواء في الشرق أو في الغرب، وبعبارة أخرى إما أن يكون هناك نظام عربي بصيغة ما - يجب البحث فيها بصراحة وعمق - أو يكون (لا نظام عربي) على الإطلاق».[٩٥]

إن على الدول العربية أن تدرك مصالحها، وإداركها لهذه المصالح يدفعها إلى العمل المشترك، فلكي يتم التعاون العربي - العربي، لا بد للدول العربية من أن تملك شعورا بمصالح مشتركة على أقل تقدير، ولا بد أن يتعامل بعضها مع بعض، طالما أن هناك مخاطر تهددها من جميع الجهات.

رابعا: المطلوب عربيا للرد على التحديات

إن صورة مستقبل المنطقة العربية محكومة بمستوى التصدي الذي تختاره الدول العربية للتحديات المطروحة عليها. فكلما كانت الاستجابة العربية لهذه التحديات أعلى، كان التفاؤل بصورة مستقبل أفضل ممكنا. وكلما كانت الاستجابة متجاهلة للتحديات، فإن الوضع العربي سيكون عرضة لتفكك أكبر وتكون الصورة أكثر سوداوية.

إن مثلث التحديات المطروح على المنطقة العربية، يحتاج إلى جهود جماعية كبيرة. كما يحتاج إلى رؤية واضحة للمصالح العربية والعمل عليها. والوضع العربي الراهن لا يبعث على التفاؤل بشأن التصدي لهذه التحديات.

وإذا كان من الصحيح أن المتغيرات التي يشهدها العالم من اتجاهات العولمة الساحقة تؤثر على مستوى التصدي للتحديات المطروحة، فإن هذه العولمة كاتجاه نحو سيادة نظام محدد من العالم كله مع مايعنيه نهج اقتصادي وسياسي، وآثار اجتماعية، ومواقع راجحة للغرب وللولايات المتحدة على رأسه، لا تقفل الباب أمام الشعوب على تحقيق مصالحها إذا أرادت ذلك. وينطبق ذلك على العرب الذين يملكون كل المقومات اللازمة لتحقيق هذه المصالح، الطاقات البشرية والمادية، والموقع الاستراتيجي الخاص، مما يمكنهم من مواجهة التحديات الجديدة وانتزاع المكانة اللائقة بهم.[٩٦]

ولأن المنطقة العربية لاتعيش في فراغ، فهي تحتاج إلى ملء، فإذا لم يملأها نظام إقليمي عربي فاعل، سيملؤها الآخرون بنظام إقليمي يخدم مصالحهم ويكون على حساب العرب. وتجربة مؤتمرات القمة العربية في عقدها الأول ١٩٦٤ـ١٩٧٤، استطاعت أن توفر الحد الأدنى من الاتفاق على الأهداف القومية، خصوصا في ما يتعلق بمصادر تهديد الأمن القومي العربي وكيفية تحقيقه، مما شكل بداية واعدة. ولكن هذه المؤسسة القومية ما لبثت أن اهتزت فعاليتها في العقد التالي ١٩٧٦ـ ١٩٨٦، وكادت تتلاشى في العقد اللاحق. وهكذا لم تعد توجد مؤسسة عربية قومية واحدة تستطيع على الأقل أن ترسم الأهداف القومية العليا للأمة العربية ، إما بسبب عدم انتظام الاجتماعات، وإما بسبب عدم الالتزام بما تصل إليه من توصيات.[٩٧] ومن هنا لا بد من العودة إلى إحياء مؤسسة القمة العربية لأنها الوحيدة القادرة على تحديد الأهداف العربية، والقادرة على إعطاء صورة مختلفة للعرب، كما أنها تحتاج إلى نقاش صريح وواضح وسريع، لأن تسارع الأحداث يحتاج إلى استجابات سريعة.

إن صرخات التحذير في مثل الوضع العربي الراهن لا تكفي، لذلك يجب صياغة سياسات فعلية تتعامل مع اختراق المنظومة الرأسمالية ومع التهديدات الإقليمية، فهذه الظروف تعمل

باتجاهين بحيث لا تترك أي خيار ثالث: إما التهميش الخطير للدول العربية، ودفع ثمن كبير لعدم التصدي للتحديات، وإما العمل الجماعي العربي الذي يتصدى لهذه التحديات ويقلل إلى حد كبير من حجم المخاطر التي تشكلها على البلدان العربية.

كما أن الدول القطرية لا تستطيع التصدي لهذه التحديات منفردة مهما كان حجمها ومهما كانت قدرتها، فالمستقبل للكيانات الكبيرة، ولا مكان فيه للكيانات الصغيرة لأسباب سياسية واقتصادية وأمنية باتت معروفة. حتى على مستوى الكوارث والأزمات الاجتماعية تحتاج الدول العربية إلى العمل الجماعي، فالكوارث لا تميز الحدود الوطنية، وفي بعض الظروف تحرك ملايين المهاجرين عبر الحدود. وعندما يشتد الجوع، أو تشتد الأزمات، فمن الطبيعي في العالم المعاصر الا ينأى أحد بنفسه بعيدا عن ذلك، سواء على المستوى المحلي أو الإقليمي أو العالمي. «وهنا يكون حظ الكيانات الأصغر في وسط ذلك مهددا حتى باختفائها».[٩٨]

إن الأوضاع الداخلية للدول العربية تضاعف من التهديدات الخارجية للدولة القطرية. فالعديد من الدول العربية يعاني من تصدع الجبهة الداخلية لتعثر الدولة في إدارة مجتمعها واقتصادها، وهي أوضاع تجعل بعض التكوينات الاجتماعية مهيأة بشكل مباشر أو غير مباشر لخدمة أطراف خارجية. كما يعمل شلل النظام العربي وعجزه عن الاستجابة الجماعية في الدفاع عن أعضائه في حال تعرض أي منها لخطر خارجي، على زيادة عدم الاستقرار للدولة القطرية. وترتبط هذه العوامل بغياب مشروع عربي حول مستقبل النظام الإقليمي، وغياب أي تصور جدي لتوجهات تنموية مطلوبة على المدى الطويل.

إن تضافر أوضاع داخلية من هذا النوع، مع أوضاع إقليمية لا تعمل لصالح الدول العربية وعولمة شرسة، يجعل حجم التحديات الداخلية في كل بلد عربي في حالة ازدياد، وستكون مصادر هذه التحديات متعددة، بعضها ردود فعل داخلية لعجز الدولة القطرية عن مجابهة التحديات الخارجية، مثل تآكل السيادة الوطنية وازدياد الهيمنة الأجنبية، والتهديدات أو الهزائم الخارجية، أو الضغوط الاقتصادية من النظام العالمي.[٩٩] إن هذه الأوضاع تشير بوضوح بالمقارنة مع التجارب الأخرى في العالم، إلى أن «المستقبل هو لعالم الكيانات القوية، وربما تستطيع التجمعات الإقليمية المتماسكة، والتي تتسق فيما بينها بقدر متطلبات أمنها الإقليمي، أن تصوغ مستقبلا لها على خريطة العالم».[١٠٠]

فمن الواضح أن التحديات التي تواجهها الدول العربية تتجاوز ما ستسفر عنه المفاوضات العربية ـ الإسرائيلية، فهناك الكثير من القضايا الإقليمية التي ستبقى دون حل حتى بعد إنجاز التسوية الشاملة، كما أن التسوية تحتاج إلى وقت لاستقرارها وإنجاز الثقة بين أطرافها بعد الصراع الطويل الذي شهدته المنطقة. لذلك من المهم المحافظة على حد أدنى من العلاقات العربية ـ العربية خلال المفاوضات للوصول إلى حلول تحقق حدا أدنى من المطالب

العربية، وتفعيل وتطوير هذه العلاقات للاستجابة للتحديات المطروحة المتجاوزة للتسوية، وبما يتناسب مع التطورات التي تشهدها المنطقة «لأن قضايا كبرى تتعلق بمستقبل العلاقات العربية ـ العربية تتشكل بعيدا عن العلاقات العربية ـ الإسرائيلية، فإن من الضروري معالجة العلاقات العربية ـ العربية في إطار أوسع من تطور مسار العلاقات الناتجة عن اتفاقات السلام التي تقود إليها عملية التسوية الراهنة».[101]

إن الواقع العربي الراهن محصلة تطور العلاقات العربية ـ العربية باتجاهات سلبية، كما أنه لا يدعو إلى التفاؤل بالمستقبل، فالاحتمالات تشير إلى استمرار العلاقات السلبية في المستقبل. على الرغم من ذلك هناك الكثير من البذور التي تشير إلى احتمالات تطور أخرى إذا وجدت الإرادة الجماعية، فالمستقبل «ليس أمرا مفروضا أو محتوما، إنما هو بدائل متنوعة تتداخل في صياغتها قوى متعددة يمكن تحليلها والتعامل معها».[102] إن معالجة الاختلالات التي يعاني منها النظام العربي هو المدخل لترميم الصورة العربية والانطلاق إلى الأمام، وعلى رأس هذه الاختلالات الاختلال الوظيفي والاختلال التنفيذي. ويتمثل الاختلال الوظيفي في الاستجابة العربية للضغوط الخارجية على حساب النظام العربي، مما يتطلب الوفاء بطائفة واسعة من الأدوار المتناقضة، وينعكس ذلك على قدرة النظام العربي على الأداء الموحد لوظائفه. ويترتب على هذا الاختلال ظهور النظام العربي بمستوى بائس، ويدفع باتجاه التحلل من الالتزامات التعاقدية في إطاره من جانب الدول الأعضاء.[103] أما الاختلال التنفيذي يتمثل في الفجوة الكبيرة والمتسعة بين التعهدات التي تقطعها الدول العربية على ذاتها وبين تنفيذها بالفعل، فالاتفاقات التي حدثت بين الأطراف العربية، كانت ولا تزال كافية لنهوض النظام العربي بالوفاء بجانب كبير من وظائفه والتصدي للتحديات الداهمة التي تواجه العالم العربي.[104] فالوطن العربي لا يشكو نقصا أو شحا في المنظمات القومية أو الاتفاقات أو الأدوات الموصلة بشكل عام لتكون أقنية ووسائل العمل الجماعي،[105] وإنما تحتاج هذه المنظمات القومية أو الاتفاقات أو الأدوات المؤهلة لأداء وظائفها على الطريقة المثلى، وهذا الإحياء يحتاج إلى إرادة جماعية عربية، تدرك مصالحها وتحددها، وتعمل على إطلاق هذه الأدوات لتنفيذ السياسات العربية الجماعية، التي تعمل على حماية المستقبل العربي من المخاطر المرجحة.

إن التحديات الاقتصادية التي تواجه الدول العربية تدفع لا محالة إلى العمل العربي المشترك، فلا يوجد قطر عربي واحد يحظى بما يكفي من تكامل موارده الطبيعية والبشرية، كما أن العمل المشترك يعطي مقدرة أكبر على التنافس. فالإنتاج الحديث هو إنتاج كبير قد زاد إلى حد أن الأسواق القومية أصبحت أضيق من أن تسمح بمزيد من زيادة الإنتاج أو تحقق أرباحا أقصى.[106] والعمل العربي المشترك يحقق مزايا ومنافع اقتصادية، من خلال الاستفادة

من اتساع حجم السوق ووفرة الإنتاج وزيادة قوة المنافسة الاقتصادية العربية، وبالتالي تحقيق معدلات نمو اقتصادية عالية للاقتصاديات العربية وحمايته من التحديات والأخطار السياسية والاقتصادية الخارجية وضمان مستقبله.[١٠٧] فلا خيار للدول العربية إلا أن تضيف إلى الاعتماد على النفس في كل قطر من الأقطار العربية، الاعتماد الجماعي على النفس لمجموع هذه الدول. فمن المستحيل نجاح تنمية قطرية في ظل الظروف الاقتصادية التي يشهدها العالم، وفي ظل التكتلات الاقتصادية المتزايدة.

إن التنمية العربية بحاجة إلى علاقات تكاملية بين القطري والقومي، بحيث يجب الاحتفاظ بالأهداف القطرية للتنمية والسعي لتحقيقها، مع عدم إغفال الأهداف القومية بل الالتفات إليها، بحيث يتحقق تفاعل وتشابك في ما بين مجموعتي الأهداف وتستفيد كل من التنمية القطرية والتنمية القومية من التغذية العكسية بينهما. وبالنظر إلى تجارب تكتلات اقتصادية إقليمية كبيرة في العالم، يمكن التأكيد على أن المنطقة العربية تستطيع أن تسرّع تنميتها، كأقطار وكمنطقة، بفضل التعاون والتكامل في مجالات التجارة والسياحة والاستثمار والعمل ضمن منظور قومي بعيد المدى للمصالح القطرية والقومية. فلا يمكن التغاضي عن هذه المعطيات على الرغم مما يشهده العالم من تطورات بارزة في مجال قيام تجمعات اقتصادية كبيرة، لا يجمع بينهما ما يجمع بين الأقطار العربية من روابط ومصالح[١٠٨]. كما ينبغي لهذه التنمية أن تستهدف المجتمع بأكمله، أي شرائح الدخل المتوسط والعالي إلى جانب شرائح الدخل المنخفض. وينبغي بالتالي أن تتطور بفضلها القدرة الوطنية الإنتاجية لتتمكن من تلبية مجموع المطالب لهذه الشرائح.[١٠٩] إن التنمية ليست معركة كبيرة واحدة تخاض خلال زمن قصير، إنها سلسلة من المعارك المتتابعة عبر فترة زمنية طويلة نسبيا يخوضها المجتمع بأسره.[١١٠] إن هدف التنمية المستقلة، ليس مجرد زيادة معدلات النمو، ولا زيادة نصيب الدول العربية من الإنتاج الصناعي العالمي فحسب، بل سيكون الهدف الرئيسي إعادة توجيه النشاط الاقتصادي والصناعي تدريجيا ليحقق اقتصادا وصناعة عربية مستقلة ومتكاملة، تحقق التشابك الاقتصادي بين الدول العربية وتستطيع أن تسد حاجات السوق العربية.

إن إقامة صناعة واقتصاد متطورين تحتاج إلى مجموعة من الشروط التي تجعلها قابلة للنجاح خاصة أنه في القرن الحادي والعشرين ستكون هناك منتجات عالية التقنية وأخرى منخفضة التقنية، ولكن غالبية المنتجات والخدمات سيتم إنتاجها بعمليات عالية التقنية،[١١١] مما يجعل للتوظيف في الإطار العلمي أولوية لا يمكن تأجيلها، فمجتمع المستقبل هو مستقبل مجتمع المعلومات والكفاءة البشرية العالية. والوضع العربي في الإطار يحتاج إلى الكثير من العمل. فإحصائيات المنظمات الدولية تدرج كل الدول العربية دون استثناء ضمن الدول الجائعة معلوماتيا.[١١٢] فهناك شروط لابد من توفرها حتى تستطيع الدول العربية التصدي للتحديات

الاقتصادية المطروحة عليها. ففي دراسة للبنك الدولي عما يسمى «معجزة اقتصادية في شرقي آسيا» صنفت أسباب النجاح وهي بالترتيب: تكوين رأس مال بشري، معدلات ادخار عالية، ومعدلات استثمار مرتفعة، وعدالة التوزيع[١١٣]. وهناك متطلبات للنمو التكنولوجي، لأي قطر نام يسعى إلى إحراز مستوى عال من التكنولوجيا.

- وجود قوة اجتماعية، طبقة أو نخبة قادرة على تحديد أهداف تكنولوجية واقعية، وتنظيم الموارد البشرية والمادية للقطر من أجل تحقيق هذه الأهداف.

- الوصول إلى جمهرة فعالة من العلماء، ومن قوة العمل الفنية الماهرة من أجل هذا المستوى المرغوب في التكنولوجيا والمحافظة عليه.

- امتلاك أو سهولة الوصول إلى موارد كافية على هيئة مواد خام أو رأس مال، حتى يضمن ألا يحول دون تقدمه التكنولوجي غياب المواد الخام أو رأس المال.

- وجود سوق للمنتجات التكنولوجية المتقدمة.[١١٤]

إن متطلبات التطوير التكنولوجي لا تقتصر على المتطلبات الاقتصادية فحسب، بل لها ارتباط متين مع التحدي الأمني المطروح على الدول العربية، ويرتبط ارتباطا وثيقا بالتسليح العربي، خاصة في ظل التقادم المتسارع للأسلحة الحديثة. فهذا التطور يوفر الاعتماد العربي على الذات في إنتاج الأسلحة ووسائل الإنذار المبكر التي أصبحت ضرورة حاسمة من ضرورات حماية الأمن الوطني، كما تعمل على فك الارتباط بشكل تدريجي بالدول المصدرة للأسلحة للدول العربية. ومن هنا تبرز أهمية التكنولوجيا في تطوير الأمن العربي، من خلال اعتمادها على نفسها في التطوير والتدريب. ولا شك أن التنسيق والتعاون العربي في هذا المجال قادران على إنجاز الكثير في مجالات التسليح والدفاع العربي المشترك. كما أنهما قادران على إنجاز الكثير في الاقتصاد والصناعة وتسويق المنتجات العربية.

إن تصورات محددة حول التعاون والتكامل العربي المشترك اللذين يخدمان المصلحة العربية المشتركة، ضرورة عربية ملحة في اللحظة العربية الراهنة، على ألا يفهم تبني منظور عربي جماعي أنه تجاهل للوحدات السيادية الوطنية القائمة في الوطن العربي، بتعددها وخصوصيتها، وهي مصدر إثراء له، مما يجعلها جديرة بالحفاظ والرعاية.[١١٥] ودون أن يتم إدخالها بعلاقات تناقضية مع العمل المشترك. فالعلاقات التكاملية بين الدولة القطرية والعمل الجماعي، هي آلية عمل واقعية لإنتاج الانسجام وتطوير العلاقات العربية - العربية إلى مستوى أعلى.

لقد تراجع العامل الأيديولوجي في تصنيف الدول العربية بعد المتغيرات التي شهدها العالم وشهدتها المنطقة، وهو ما يفترض حدوث مرونة عالية عند الدول العربية في إنشاء علاقاتها البينية بما يخدم مصالحها، وهو ما يحتاج إلى عمل سريع وفعال. فإذا كان يحسب للدول

العربية أنها أول مجموعة دولية بعد الحرب العالمية الثانية تقرر التعاون الاقتصادي فيما بينها، بدءا من ميثاق الجامعة العربية (١٩٤٥)، مرورا بمعاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي (١٩٥٠)، واتفاقية الوحدة الاقتصادية (١٩٥٧)، وميثاق العمل الاقتصادي القومي العربي (١٩٨٠)، وصولا إلى قرار القمة العربية بإقامة منطقة التجارة الحرة العربية الكبرى (١٩٩٦)، فقد أصبح يحسب عليها بعد خمسين عاما من تتابع إصدار الوثائق أنها أصبحت غير مهتمة بتنفيذ ما وقعت عليه.[١١٦] إن الوضع العربي الراهن يحتاج إلى عود على بدء لتفعيل كل الاتفاقات السابقة ومواءمتها مع الظروف الجديدة. فلا خيار أمام الدول العربية مستقبلا، إما أن يندثروا في أنظمة إقليمية شرق أوسطية ومتوسطية، وإما أن يتم إحياء العمل العربي المشترك لبناء نظام إقليمي عربي قوي يشارك في المشاريع الأخرى من موقع معرفة مصالحه وقدرة الدفاع عنها. لذلك على العرب، أن يمولوا مشروعهم القادر على التصدي للتحديات المطروحة على الدول العربية، بدلا من أن يمولوا مشاريع وطموحات الآخرين.

خاتمة

إن مستقبل المنطقة العربية مرهون بأداء دولها في العمل الجماعي التكاملي المشترك، وعلى الرغم من كل المؤشرات السلبية في الواقع العربي الراهن، إلا أن المستقبل ليس مفروضا على المجتمعات العربية، وإنما يمكن للبشر أن يصنعوا تاريخهم، وأن يكون لهم دور في تقدير مصيرهم وبناء مجتمعاتهم، فإن الإرادة العربية الفاعلة القادرة على التغيير والإنجاز يجب أن تكون جزءا أساسيا من الواقع العربي القادم. إرادة تحدد أهدافها وتعمل على إنجاز هذه الأهداف، من خلال رؤية استراتيجية متكاملة تربط بين الواقع والمستقبل الذي ينتظرنا. ودراسة المستقبل ليست هروبا من مواجهة الواقع، بل هي تنبيه إلى المشكلات التي تتخطى هموم الحاضر الثقيلة، والتي تفرض علينا عدم الاكتفاء بمواجهة ما هو آني وعاجل، بل نضع في حساباتنا تحديات المستقبل وأزماته ومخاطره. فإن لم نخطط لمستقبلنا فسوف يخططه لنا الآخرون.[١١٧] والتخطيط الاستراتيجي للمستقبل يفترض أن يتشكل من عناصر متعددة سياسية واقتصادية وثقافية وتكنولوجية...إلخ طالما أننا نسعى لبناء المستقبل على المدى البعيد، والبشر هم المصدر الرئيسي للاستراتيجية بوصفها العمل على ربط الواقع بالطموح، وهي تحتاج كل الخبرة التاريخية للشعوب واستثمارها في إنتاج صورة المستقبل على أفضل وجه.

إن المستقبل لا يقدم نفسه على طبق من فضة، وأن كل ما نخطط لن يحافظ على نفسه حتى نصل إليه، إن المستقبل يستطيع أحيانا أن يفاجئنا بأحداث وتطورات لم يدخلها المخططون في الحسبان. وهذا مايحتاج إلى مرونة عالية في الخطط التي توضع للمستقبل،

والأهم من ذلك أن كل بديل من البدائل المستقبلية الممكنة تنطوي على ثمن وكلفة.[١١٨] وأي مستقبل يختاره العرب يجب أن يكونوا مستعدين لدفع ثمنه.

وعلى العرب أن يدركوا أن المصالح المشتركة يمكن في النهاية أن تقود إلى مزيد من التعاون فيما بينهم، والتخفيف من الصراع العربي - العربي. وهذا ما يحتاج إلى النظر في المشكلات العربية بكثير من العقلانية. هذه العقلانية التي لايمكن التوصل إليها إلا بتفكيك هذه المشكلات، وتجزئة العمل المشترك إلى أهداف مرحلية صغيرة، بحيث يمكن تحقيق إنجازات متوالية منها تبعا للحاجات الفعلية والإمكانات المتاحة.[١١٩] وأن تجزئة العمل المشترك لا يعني البطء بإنجاز المهمات المطروحة، لأن الجميع في هذا الوقت يخضع لضغط الزمن، بحيث أصبحت عملية صنع القرار في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والتي تحتاج إلى جمع المعلومات، وتحليلها، واتخاذ القرار، يتسارع إيقاعها.

وترتب على ذلك ظاهرة بالغة الأهمية، قصر العمر الزمني للأفكار والمفاهيم والإجراءات وحتى المنظمات، بحيث أصبح النجاح مرهونا بالقدرة على الإبداع والتجديد.[١٢٠] وفي ظل هذا التسارع، لم تعد تجدي سياسات امتصاص الصدمات واحتواء الأزمات وتأجيل المشكلات تحت دعوى تغليب طوارىء المدى القصير على مطالب المدى الطويل، فقد أصبح في حكم اليقين أن الحلول الجزئية والمتسرعة لمشاكل اليوم ستتولد عنها أخرى جديدة تضاف إلى مشاكل الغد، ولا بديل للعرب، إلا قبول تحديات المستقبل الوشيك ممزوجة بالإرث الثقيل الذي خلفه ماضينا، ولأن الأمور تتحرك بسرعة مخيفة، فهي لاتسمح لنا بممارسة عاداتنا القديمة في تصدير مشاكلنا للأجيال القادمة.[١٢١]

وبحكم الواقع العربي الراهن الذي لا يدعو للتفاؤل، فإن «أسوأ صورة للمستقبل، هي تلك التي تنتج عن الموقف السلبي من محاولة صنع المستقبل، موقف التخلي عن حرية الإرادة الإنسانية، وترك الأحداث تصنع مستقبل الناس».[١٢٢] فالمستقبل عرضة لإنتاج الأسوأ، ولأن هذا الأسوأ ممكن دائما وفي كل الظروف، فإن على العرب أن يكونوا على أهبة الاستعداد، ولأن التاريخ لا ينتظر أحدا، ولا يرحم أحدا، وسنجد أنفسنا بعد حين خارج التاريخ، هذا إذا لم ندخل بعد في الخروج.

الهوامش

1- لستر ثارو- الصراع على القمة - مستقبل المنافسة الاقتصادية بين أمريكا واليابان - ترجمة أحمد فؤاد بلبع - سلسلة عالم المعرفة - عدد ٢٠٤ - الكويت ١٩٩٥ - ص ١٢.

2- المرجع السابق - ص ٤٠.

3- رشيد الخالدي - شكل السياسات العربية المتبادلة في العقد القادم - في كتاب جماعي بعنوان «العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة» - مركز دراسات الوحدة العربية ومركز الدراسات العربية المعاصرة جامعة جورجتاون - ١٩٨٦- ص ٧٣.

4- مارتن أنديك - ما وراء توازن القوة: خيار أمريكا في الشرق الأوسط - مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق - بيروت ١٩٩٢ - ص ١٢.

5- محمد السيد سليم - العرب فيما بعد العصر السوفيتي: المخاطر والفرص - في كتاب جماعي بعنوان «انهيار الاتحاد السوفيتي وتأثيراته على الوطن العربي - تحرير طه عبد العليم - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - القاهرة - ١٩٩٢ - ص ٢١٣.

6- محمد السماك - علامة استفهام حول مستقبل جامعة الدول العربية - جريدة الشرق الأوسط ١٩٩٧/٢/١٨.

7- محمد السيد سليم - المرجع السابق - ص ٢١٤ - ٢١٦.

8- مارتن انديك - المرجع السابق - ص ٧.

9- روبرت إي. هنتر - البدء من الصفر: السياسة الخارجية الأمريكية في التسعينات - مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق - بيروت ١٩٩٢ - ص٢٥.

10- محمد السيد سليم - تحليل السياسة الخارجية - دار النهضة المصرية - القاهرة ١٩٨٩ - ص ٢٨٦- ٢٨٨.

11- أحمد يوسف أحمد - الوضع العربي الراهن وسبل الخروج منه - مجلة المستقبل العربي - العدد ١٥٩ - بيروت ١٩٩٢ - ص٨٤.

12- مارتن أنديك - مرجع سابق - ص ١٤- ١٥.

13- المرجع السابق - ص ١٧.

14- ريتشارد نيكسون - ماوراء السلام - ترجمة: مالك عباس - الأهلية للنشر والتوزيع - عمان - ١٩٩٥ - ص ١٥٧.

15- حسن أبو طالب - نحو نظام أمن عربي فعال - في كتاب جماعي بعنوان «آفاق التعاون العربي في التسعينات» تحرير السيد يسين - منتدى الفكر العربي - عمان - ١٩٩٢ - ص ٢٤٧.

16- محمد السيد سعيد - الاختلالات البنائية في النظام العربي - قراءة من منظور تجاوز أزمة المجتمعات السياسية العربية - في كتاب جماعي بعنوان «آفاق التعاون العربي في التسعينات» مرجع سابق - ص ٥٢ - ٥٣.

17- جان لويس ديفور - العلاقات العربية - العربية في ظل المتغيرات الإقليمية. في كتاب جماعي بعنوان «تحديات العالم العربي في ظل المتغيرات الدولية» - مركز الدراسات العربي - الأوروبي - باريس - ١٩٩٤ - ص ١٢٣.

18- ران كسليف - مع التعادل يأتي النصر - صحيفة هارتس الإسرائيلية ١٩٩٢/١٢/١٩.

19- وليد المعلم - حديث - حقائق المفاوضات السورية - الإسرائيلية - مجلة الدراسات الفلسطينية - العدد ٢٩ - شتاء ١٩٩٧ - ص٢٨.

20- جميل مطر - مستقبل التسوية السلمية للصراع العربي الإسرائيلي: نظرة عامة - مجلة المستقبل العربي - العدد ٢٠٤ - ١٩٩٦ - ص٥٦.

21- شمعون بيريز ـ على مفترق القرن ٢١ ـ جريدة هآرتس الإسرائيلية ١٩٩٧/١/١٧ ـ نشرت ترجمتها في جريدة السفير اللبنانية ١٩٩٧/٢/٣ .
22- World Bank, gleaming the Future (Washing ton, D.C., 1995)
23- علي الدين هلال ـ التحولات العربية في مرحلة السلام ـ الحلقة الأولى ـ جريدة الاتحاد الإماراتية ١٩٩٧/١/٨ .
24- تشريل روبنبرغ ـ إدارة بوش والفلسطينيون: إعادة تقييم ـ في كتاب جماعي بعنوان «فلسطين والسياسة الأمريكية: من ويلسون إلى كلنتون» ـ تحرير ميخائيل سليمان ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٦ ـ ص٢٧٧ .
25- جو ستورك ـ إدارة كلينتون والقضية الفلسطينية ـ في المرجع السابق ص ٣٠٨ .
26- غسان سلامة ـ العرب، إسرائيل، أمريكا، والمفاوضات ـ مجلة المستقبل العربي ـ العدد ١٧٢ ـ ص١٢ .
27- جميل مطر ـ مستقبل التسوية السلمية للصراع العربي ـ الإسرائيلي: نظرة عامة ـ مرجع سابق ـ ص٦٤ .
28- غسان سلامة ـ المرجع السابق ـ ص ١٢ .
29- جميل مطر ـ المرجع السابق ـ ص٥٨ .
30- تحسين بشير ـ مصير عملية السلام ـ سيناريوهات المستقبل القريب ـ جريدة الحياة اللندنية ١٩٩٦/٩/١١ .
31- ريتشارد نيكسون ـ ما وراء السلام ـ مرجع سابق ـ ص ١٤٧ .
32- ريتشار نيكسون ـ الفرصة السانحة ـ ترجمة أحمد صدقي مراد ـ دار الهلال ـ القاهرة ١٩٩٢ ـ ص١٥٢ .
33- المرجع السابق ـ ص١٥٨ .
34- مارتن انديك ـ ما وراء توازن القوة: خيار أمريكا في الشرق الأوسط ـ مرجع سابق ـ ص٧ .
35- المرجع السابق، ص١٩ .
36- ريتشارد نيكسون ـ ما وراء السلام ـ مرجع سابق ـ ص١٥٥ .
37- المرجع السابق ـ ص١٤٨ .
38- خالد الحسن ـ حول ما يسمى مفاوضات السلام في الشرق الأوسط ـ جريدة العلم المغربية ١٩٩٣/٨/٢٨ .
39- غسان سلامة ـ العرب، إسرائيل، أمريكا، والمفاوضات ـ مرجع سابق ـ ص٨ .
40- شمعون بيريز ـ الشرق الأوسط الجديد ـ دار الجليل ـ عمان ١٩٩٤ ـ ص٨٨ .
41- جميل هلال ـ استراتيجية إسرائيل الاقتصادية للشرق الأوسط ـ مؤسسة الدراسات الفلسطينية ـ بيروت ١٩٩٥ ـ ص٩٣ .
42- المصدر السابق ـ ص٢٤ .
43- Yassi Beilin, □A Vision of the Middle Eest: The state of Israel□ Tokyo, Decembr 15, 1993.
44- شمعون بيريز ـ عصر جديد لايطيق المتخلفين ولا يغفر للجهلة ـ في كتاب جماعي بعنوان «ماذا بعد عاصفة الخليج: رؤية عالمية لمستقبل الشرق الأوسط ـ مركز الأهرام للترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٩٢ ـ ص ١٠٤ .
45- المرجع السابق ـ ص ١١١ .
46- علي الدين هلال ـ الجامعة العربية والسلام العربي الإسرائيلي ـ مجلة عالم الفكر ـ المجلد الخامس والعشرون ـ العدد الرابع ـ إبريل/ يونيو ١٩٩٧ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ ص ٢٧ .
47- يوسف صايغ ـ منظور الشرق الأوسط ودلالاته بالنسبة للعرب، مجلة المستقبل العربي ـ العدد١٩٢ ـ ١٩٩٥ ـ ص١٤ .

الهوامش

48- بنيامين نتنياهو ـ مكان تحت الشمس ـ ترجمة: محمد عودة الدويري ـ دار الجليل للنشر ـ عمان ١٩٩٥ ـ ص٢٧٣ وما بعدها.

49- المرجع السابق ـ ص٢٨٩.

50- المرجع السابق ـ ص٣٢٨.

51- هيثم الكيلاني ـ الحرب الباردة من ريغان إلى نتنياهو ـ جريدة الحياة اللندنية ١٩٩٧/٢/١١.

52- بنيامين نتنياهو ـ مقابلة أجراها آري شافيط ـ ملحق صحيفة هاتس ١٩٩٦/١١/٢٢ ـ ترجمتها مجلة الدراسات الفلسطينية ـ العدد ٢٩ شتاء ١٩٩٧ ـ ص٩٤.

53- المرجع نفسه ـ ص١٠٢.

54- محمد الكتاني ـ مستقبل الحوار الثقافي بين الشمال والجنوب في حوض البحر المتوسط ـ في كتاب جماعي بعنوان « أي مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي؟» أكاديمية المملكة المغربية ـ لشبونة ١٩٩٥ ـ ص١٢٠.

55- حبيب المالكي ـ الاتحاد الأوروبي والمغرب والحوض المتوسطي: معالم ومستقبل ـ في المرجع السابق ـ ص١٥٢.

56- يوسف صايغ ـ منظور الشرق الأوسط ودلالاته عربيا ـ مرجع سابق ـ ص ١٤.

57- جميل مطر ـ مستقبل التسوية السليمة ـ مرجع سابق ـ ص ٦١.

58- ناصيف يوسف حتي ـ التحولات في النظام العالمي والمناخ الفكري الجديد وانعكاسه على النظام الإقليمي العربي ـ مجلة المستقبل العربي ـ العدد ١٦٥ ـ ١٩٩٥ ـ ص ٤٩.

59- إن الحديث عن «المشروع الشرق أوسطي» ليس سوى عودة إلى أشكال النظام الإقليمي في المنطقة الذي تارجح طيلة الحقبة المعاصرة بين التصور العربي المرتكز على العوامل القومية والتصور «الإقليمي» الذي صممته الدول الغربية وفق مصالحها، وكل المطروح في التداول الآن هو الصيغ الغربية. راجع:
Bernard Lewis, "Rethinking the Middle East" Foreign Affairs, Vol. 71, no. 4 (Foll 1992)

60- ناصيف يوسف حتي ـ التحولات في النظام العالمي والمناخ الفكري الجديد وانعكاساته على النظام الإقليمي في المنطقة، مرجع سابق ـ ص ٥٢.

61- جيران في عالم واحد، نص تقرير: لجنة «إدارة شؤون المجتمع العالمي» سلسلة عالم المعرفة ـ العدد ٢٠١ ـ الكويت ١٩٩٥ ـ ص ٣٠.

62- منعم العمار ـ في مستقبل النظام العربي: «جامعة الدول العربية» بين الهوية والاختراق ـ مجلة المستقبل العربي ـ العدد ١٦٧ ـ ١٩٩٣ ـ ص ٢٠.

63- زكريا محمد عبدالله ـ التعاون العربي في ضوء التعاون الشرق أوسطي ـ مجلة السياسة الدولية ـ العدد ١٢٧ ـ ١٩٩٧ ـ ص ١٩٤.

64- عبد الفتاح الجبالي ـ المؤتمرات الاقتصادية الشرق أوسطية: الأهداف، النتائج، التوقعات ـ مجلة الدراسات الفلسطينية ـ العدد ٣٠ ـ ١٩٩٧ ـ ص ٢٧.

65- جميل مطر، مستقبل النظام الإقليمي العربي ـ مجلة المستقبل العربي ـ العدد ١٥٨ ـ ١٩٩٢ ـ ص ٢١.

66- سلامة أحمد سلامة ـ الشرق أوسطية هل هي الخيار الوحيد؟ ـ كتاب جماعي مركز الأهرام للترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٩٥ ـ ص ١١.

67- يوسف صايغ ـ منظور الشرق الأوسط ودلالاته بالنسبة للعرب، مرجع سابق ـ ص ١٥ ـ ١٦.

68- جميل مطر ـ مستقبل النظام العربي ـ مرجع سابق ـ ص ١٨.

-69 يوسف صايغ ـ المرجع السابق ـ ص٦.

-70 فؤاد مرسي ـ الرأسمالية تجدد نفسها ـ سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ـ العدد ١٤٧ ـ ١٩٩٠ ـ ص ١٠٧.

-71 المرجع السابق ـ ص ٨ ـ ٩.

-72 حال الأمة العربية: الأوضاع السياسة والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٦ ـ تقرير جماعي ـ مجلة المستقبل العربي ـ العدد ٢١٩ ـ ١٩٩٧ ـ ص ٥١.

-73 اسماعيل صبري عبدالله ـ وحدة الأمة العربية: المصير والمسيرة ـ مركز الأهرام للترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٩٥ ـ ص ٤٠.

-74 فؤاد مرسي ـ الرأسمالية تجدد نفسها ـ مرجع سابق ـ ص ٤٧.

-75 الأرقام مأخوذة من التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ١٩٩٦.

-76 خير الدين حسيب وآخرون ـ مستقبل الأمة العربية: التحديات.. والخيارات ـ التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٨ ـ ص١٦٢.

-77 حال الأمة العربية ـ مرجع سابق ـ ص ٨٦.

-78 المرجع السابق ـ ص ١٠٧.

-79 اسماعيل صبري عبدالله ـ وحدة الأمة العربية: المصير والمسيرة، مرجع سابق ـ ص ٣٩.

إن الزيادة الكبيرة في عدد السكان هي شرط يضمن بقاء غالبية دول العالم الثالث الحالية فقيرة بعد مائة عام. فمن المستحيل أن يصبح أي بلد غنيا في سياق نمو سكاني سريع. فإذا كانت هناك أعداد ضخمة من هؤلاء الجدد فإن الأشخاص الموجودين ينبغي أن يكون لديهم الاستعداد لتقييد استهلاكهم بشدة بغية استثمار الأموال التي تلزم هؤلاء الجدد.

وتوضح هذه المشكلة أرقام مأخوذة من الاقتصاد الأمريكي. إن كل أمريكي جديد يحتاج إلى استثمارات مقدارها ٢٥٠ ألف دولار لكي يكون باستطاعته دخول الاقتصاد الامريكي بوصفه مواطنا ـ عاملا ـ مستهلكا عاديا لديه اكتفاء ذاتي.

وبعملية ضرب بسيطة يتبين أنه إذا كانت الولايات المتحدة تريد معدل نمو سكان مقداره ٤ في المائة، سيكون عليها أن تخصص لهؤلاء الأمريكيين الجدد أكثر من ٤٠ في المائة من ناتجها القومي الإجمالي. كما سيكون على الأمريكيين الموجودين إجراء تخفيض حاد في مستوى معيشتهم.

وتختلف من بلد لآخر الاستثمارات المطلقة الضرورية لتوفير مستوى المعيشة الحالي للمواطنين الجدد، ولكن الشرائح في الناتج القومي الإجمالي التي ينبغي أن تكرس لهذا الجهد لا تختلف، وفي العالم الثالث لا توجد الأموال اللازمة لدعم جهد من هذا القبيل، بصرف النظر عن الاستعداد والرغبة، ذلك أن تخفيضا مقداره ٤٠ في المائة من الاستهلاك الجاري يترك كلا من المواطنين الجدد والقدامى على شفا المجاعة، إذ إنه لا يترك أية موارد يمكن تخصيصها لتحسين مستقبلهم الجماعي.

راجع لستر ثارو ـ الصراع على القمة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

-80 ديفيد ماكدول ـ أوروبا والعرب: تنافر أم تجاذب؟ ترجمة: عبد النبي حسن ـ تقارير استراتيجية ٤ ـ دار الكنوز الأدبية ـ بيروت ـ ١٩٩٤ ـ ص ٤٥.

-81 توبار هوفسبيان ـ صراع الهويات في العالم ـ المركز العربي للدراسات الاستراتيجية ـ ترجمات استراتيجية ـ عدد ١ـ يناير ١٩٩٦ ـ ص١٩.

-82 جيران في عالم واحد ـ مرجع سابق ـ ص ٥٧.

الهوامش

83- حال الأمة العربية ـ مرجع سابق ـ ص ١٠٨.

84- كلاوس شواب وجيمس دروسي ـ المؤتمر الاقتصادي «خصخصة» صنع السلام. جريدة الحياة اللندنية ١٩٩٦/١١/٨.

85- عبد الفتاح الجبالي ـ المؤتمرات الاقتصادية الشرق أوسطية ـ مرجع سابق ـ ص ١٨.

86- المرجع السابق ـ ص ٤٣.

87- روبرت ماكنمارا ـ جوهر الأمن ـ ترجمة يونس شاهين ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة ١٩٧٠ ـ ص ١٢٥.

88- هيثم الكيلاني ـ التعاون العسكري العربي ـ العربي في ظل تنامي القدرات العسكرية لدول الجوار ـ في كتاب جماعي بعنوان «تحديات العالم العربي في ظل المتغيرات الدولية» ـ مركز الدراسات العربية ـ الأوروبي ـ باريس ١٩٩٤ ـ ص ٢٨٥.

89- هيثم الكيلاني ـ مفهوم الأمن القومي العربي: دراسة في جانبيه السياسي والعسكري ـ في كتاب جماعي «الأمن العربي: التحديات الراهنة والتطلعات المستقبلية» ـ مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي باريس ١٩٩٦ ـ ص ٧٢.

90- نقلا عن هيثم الكيلاني ـ المرجع السابق ـ ص ٧١-٧٢.

91- حسن أبو طالب ـ نحو نظام أمن عربي فعال ـ في كتاب جماعي «آفاق التعاون العربي في التسعينات» ـ تحرير السيد يسين ـ منتدى الفكر العربي ـ عمان ١٩٩٢ ـ ص ٢٤٥.

92- هيثم الكيلاني ـ مفهوم الأمن القومي العربي ـ مرجع سابق ـ ص ٦٢.

93- حسن أبو طالب ـ مرجع سابق ـ ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

94- شهرام شوبين ـ الأمن في الخليج: التكامل أم التنافس ـ مجلة الدراسات الفلسطينية ـ العدد ٢٧ ـ ١٩٩٦ ـ ص ٣٦.

95- حسن أبو طالب ـ مرجع سابق ـ ص ٢٤١.

96- حال الأمة العربية: تقرير جماعي ـ مرجع سابق ـ ص ٥٩.

97- علي الدين هلال وآخرون ـ العرب والعالم ـ مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٨ ـ ص ٢٥٠.

98- خير الدين حسيب وآخرون ـ مستقبل الأمة العربية: التحديات.. والخيارات ـ مرجع سابق ـ ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

99- المرجع السابق ـ ص ٣٢٥.

100- المرجع السابق ـ ص ٥٢٩.

101- علي الدين هلال ـ التحولات العربية في مرحلة السلام ـ الحلقة الثالثة ـ جريدة الاتحاد الإماراتية ـ ١٩٩٧/١/١٠.

102- علي الدين هلال وآخرون ـ العرب والعالم ـ مرجع سابق ـ ص ٢٥.

103- محمد السيد سعيد ـ الاختلالات البنائية في النظام العربي ـ مرجع سابق ـ ص ٢٥.

104- المرجع السابق ـ ص ٤٣.

105- يوسف صايغ ـ التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٢ ـ ص ٢٥٩.

106- فؤاد مرسي ـ الرأسمالية تجدد نفسها ـ مرجع سابق ـ ص ١١٤.

107- خلدون النقيب ومبارك العدواني وآخرون ـ ثورة التسعينات: العالم العربي وحسابات نهاية القرن ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٩١ ـ ص ٢٩٧.

108- يوسف صايغ ـ منظور الشرق الأوسط ودلالاته بالنسبة للعرب ـ مرجع سابق ـ ص ١٩.
109- يوسف صايغ ـ التنمية العصية ـ مرجع سابق ص ـ ٤٧.
110- اسماعيل صبري عبدالله ـ وحدة الأمة العربية ـ مرجع سابق ـ ص ٥١.
111- لستر ثارو ـ الصراع على القمة ـ مرجع سابق ـ ص ٤٩.
112- نبيل علي ـ العرب وعصر المعلومات ـ سلسلة عالم المعرفة ـ العدد ١٨٤ ـ الكويت ١٩٩٤ ـ ص ٣٨.
113- اسماعيل صبري عبدالله ـ وحدة الأمة العربية ـ مرجع سابق ـ ص ٥٠.
114- مايكل سعيمون ـ الآفاق المستقبلية للنمو التكنولوجي في المجتمعات العربية: تحليل لإمكانية التقدم نحو استقلالية تكنولوجية في الوطن العربي في العقد القادم ـ في كتاب جماعي «العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة» ـ مرجع سابق ـ ص ١٦٥.
115- يوسف صايغ ـ التنمية العصية ـ مرجع سابق ـ ص ١٦٠.
116- حال الأمة العربية ـ تقرير جماعي ـ مرجع سابق ـ ص ٨٤.
117- علي الدين هلال وآخرون ـ العرب والعالم ـ مرجع سابق ـ ص ٢٨.
118- المرجع السابق ـ ص ٣٦.
119- عبد المنعم سعيد ـ العرب ومستقبل النظام العالمي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٧ ـ ص ٢٥٧.
120- السيد يسين ـ قراءة في خريطة المستقبل العربي ـ جريدة الاتحاد الإماراتية ٢٥/٤/ ١٩٩٧.
121- نبيل علي ـ العرب وعصر المعلومات ـ مرجع سابق ـ ص ٤٣٧.
122- إبراهيم سعد الدين وآخرون ـ صور المستقبل العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٥ ـ ص ١٢.

السياسة العالمية للبيئة

عرض وتحليل د. جاسم الحسن*

المؤلفة : لورين اليوث**

يستعرض الكتاب الوضع البيئي العالمي بمقدمة يتطرق فيها إلى السؤال الذي طالما طرحه مخططو السياسة والناشطون بيئيا والأكاديميون، بعدما عقد مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية في البرازيل (ريو دي جانيرو) في العام ١٩٩٢، ألا وهو: هل أنقذنا الأرض؟ والأجوبة عن هذا السؤال تتراوح ما بين نعم، لا، وربما، إلا أن الوقت مبكر لإصدار الحكم.

كما يركز الكتاب على السؤال الأساسي، ألا وهو كيف ننقذ الأرض؟ وعلى ردود الفعل المتباينة للجواب عن هذا السؤال.

يختص الباب الأول والثاني والثالث من الكتاب بتدويل برنامج البيئة. فالباب الأول يركز على حدثين مهمين في عملية التدويل، أولهما مؤتمر الأمم المتحدة لبيئة الإنسان (مؤتمر ستوكهولم ١٩٧٢)، وثانيهما مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية (مؤتمر ريو ١٩٩٢)، وكذلك على أهم معالم العشرين سنة الممتدة بينهما. الباب الثاني والثالث يتفحصان البرنامج الواسع لمشاكل البيئة وعلى مرحلتين. فالباب الثاني يتفحص ما يسمى ببرنامج ستوكهولم، ويتضمن المحافظة على البيئة عبر حدود الدولة وكذلك قضايا التلوث التي طغت على ساحة النقاش البيئي، وكذلك الخلاف والمحادثات الخاصة بذلك خلال السبعينيات والثمانينيات. أما الباب الثالث فيركز على برنامج ريو والذي يحوي على ما يسمى ببرنامج الأرض، ويتضمن تغير المناخ، ونقص الأوزون، والتصحر،

* قسم الجيولوجيا ـ كلية العلوم ـ جامعة الكويت.

** أستاذة في العلوم السياسية في الجامعة الوطنية باستراليا.

وزوال الغابات، وفقدان التنوع البيولوجي. فبينما هذه الأبواب تعتبر وصفية للهموم البيئية ولسياسة المباحثات البيئية، إلا أنها تسلط الضوء على المشاكل السياسية، وتبين التشاحن، وكذلك الجدل والمواضيع التي ستكون بمجموعها مصدر التركيز بالنسبة لبقية الكتاب.

الأبواب الرابع والخامس والسادس من الكتاب تركز على نواحي ووسائل وطرق المحاورات التي تدور حول إدارة البيئة بمعناها العام. وإدارة البيئة لا تعني فقط الأجهزة الرسمية والمؤسسات المادية، بل في الواقع تتعدى ذلك لكي تحتوي على المؤسسات الاجتماعية والقوانين والعادات التي تشكل الهيكل العام لأخذ القرار و للتعاون البيئي. فبينما يتفق الجميع على أن هناك مشكلة في إدارة البيئة، إلا أن هناك سؤالين حول ضرورة وجود إدارة أفضل، الأول: لماذا هناك مشكلة في الإدارة؟ والثاني: ما هي مواصفات الإدارة الأفضل؟ والباب الرابع من الكتاب يدرس المؤسسات البيئية القائمة حاليا كنظام هيئة الأمم المتحدة، بالنظر لكفاءتها أو بالنسبة للتعاون الدولي المبني على الدول ذات السيادة.

ويختص الباب الخامس بدراسة دور المنظمات غير الحكومية في إدارة البيئة. أما الباب السادس فيختص بالتحجيم البيئي، خاصة بالنسبة لتأثير تدهور البيئة على المرأة وعلى المواطنين الملازمين لأرضهم، والذين قليلا ما يسمع رأيهم، هذا إذا سمع لهم رأي في المقام الأول.

البابان السابع والثامن يركزان على اقتصاديات إدارة البيئة، وعلى العلاقة بين الهياكل الإدارية والوسائل الخاصة بالاقتصاد العالمي، بما فيه التجارة، والديون، والتطور، ودمار البيئة المعقد وكذلك المشاكل المرتبطة به. لقد تعقدت العلاقة كثيرا وزادت الخلافات بسبب منافسة المصالح بين الدول الغنية والفقيرة، وكذلك بين الأغنياء والفقراء. ويهتم الباب السابع بتأزم العلاقات بين الدول المتطورة والدول النامية، حيث أصبحت هذه سمة مركزية من خصائص السياسة العالمية للبيئة. إن الاهتمام بعدم المساواة في المسببات و النتائج يجعل منها مواضيع مهمة في المناقشات السياسية عندما يتم بحث العهود والواجبات والتكاليف و العوائد، وتفسير معنى التنمية المستدامة، وأفضل الاستراتيجيات لإنجاز كل ذلك. وحيث إن قليلا من هذه الاستراتيجيات تم تطبيقها فإنه تم استعراض هذه الاستراتيجيات بالتفصيل في الباب الثامن. وتمتد هذه الاستراتيجيات عبر نقل القدرات المختلفة للاستفادة الأفضل من وسائل التجارة، وكذلك محاولة حل مشاكل ديون الدول النامية وإيجاد الوسائل المالية على المستوى الدولي، لذا فإنه من غير المستغرب أو لافت للنظر أن تكون هذه الاستراتيجيات وطريقة تطبيقها مصدر جدل.

أما الباب التاسع فيعالج مصطلحا ظهر بعد قمة ريو، وهو كثير الاستعمال، قليلا ما يفهم معناه، وهو المصطلح الذي يساير التنمية المستدامة ألا وهو الأمن البيئي. ويناقش هذا الباب بشكل خاص كيف يمكن فهم هذا المصطلح، وهل هو إضافة إلى جدول الأمن القديم؟ أم هل هو ناتج عن تفكير في معاني الحكم المتداولة والممارسات المعمول بها نتيجة لمفهوم البرنامج القديم؟

أما الباب العاشر فيعالج أفضليات وسائل التطوير. فبين الرأي الكلاسيكي الذي ينشد التطوير عن طريق التحليل، وبين الراي الآخر الأشد نقدا كوسيلة للتطوير، يدور هنالك جدل كثير.

لقد اتضح جليا مع نهاية القرن العشرين أن النشاط الآدمي يغير البيئة بشكل سلبي، وبشكل لا يماثل ما جرى في العصور الأخرى. فالجهود الكبيرة والمبالغ فيها لاستغلال الموارد الطبيعية، وصرف الطاقة على أنماط غير مقننة وليست ضرورية للحياة، والتصنيع، والإسهاب في النمو الاقتصادي. كل ذلك مرتبط بدمار البيئة في حدود الدولة، وعبر حدود الدول المختلفة.

لقد ازداد الإنتاج الصناعي العالمي أربع مرات منذ ١٩٥٠. وزاد إنتاج الطاقة بشكل تصاعدي وبمعدل أربع مرات ونصف مابين ١٩٥٠ ـ ١٩٨٥، على الرغم من أن النمو انخفض في التسعينيات. وزاد الإنتاج العالمي للنفط ست مرات، والسماد عشر مرات في الفترة ما بين ١٩٥٠ و ١٩٩٢. وتضاعف استعمال المياه في الفترة ما بين ١٩٤٠ و ١٩٨٠، وكان نصيب الفرد من المياه في الدول النامية يعادل ثلث الكمية المستهلكة في ١٩٧٠. وقد زاد تركيز غاز ثاني أكسيد الكربون بشكل تصاعدي منذ بداية الثورة الصناعية، ويصل الآن إلى ٣٦٠ جزءا في المليون. وقد لا يعني هذا الرقم بمفرده شيئا، إلا أن العلماء متفقون على أن ذلك التركيز المتزايد سيساهم في التدخل في نظام المناخ مما يؤدي إلى زيادة نسبة حرارة الكرة الأرضية بشكل أسرع مما كان عليه في أي وقت خلال العشرة آلاف السنة الماضية، كما سيؤدي إلى ارتفاع مستوى سطح البحر بنسبة ما بين ٢ إلى ٦ مرات بالنسبة للزيادة خلال المائة سنة الماضية. وكثير من هذه الأنشطة غير مستدامة، حيث إنها تؤدي إلى نضوب الموارد، وتدمر البيئة، كما تؤدي إلى تدني معيشة الإنسان، خصوصا في الدول النامية.

لقد اتسع التأثير السلبي لذلك النشاط الاقتصادي. فقد ازداد تردي التربة، لدرجة أن ثلث مساحة الكرة الأرضية مهددة بالتصحر، وازداد شح المياه، حتى إن ٨٠ دولة تعاني منه، من جملتها ٢٦ دولة معلنة رسميا على أنها دول نادرة المياه. كما أصبح تلوث الهواء والممرات المائية والمناطق الساحلية سمة أساسية للنظام البيئي للدول الصناعية والدول المتطورة على حد سواء.

وغابات العالم سواء الاستوائية منها أو المعتدلة في انحسار. وتختفي من الوجود كليا ٥٠ نوعا من مخلوقات الكرة الأرضية في كل يوم. ويزيد تردي البيئة من مستوى الفقر بالنسبة للفقراء في أجزاء العالم التي تعتمد حياتهم ووسائل معيشتهم على الأرض، والأنهار وممرات المياه، والمنظومة البيئية الساحلية. ينقض التصحر وتردي التربة أساس مهارات الزراعة بالنسبة لشعوب الدول النامية، كما أن تلوث الأنهار والجداول المائية يؤثر على ري المزارع في الدول المتقدمة والنامية على حد سواء، ويحد من قدرة الشعوب على الحصول على الماء الصالح للشرب، ويقتل الأسماك التي يقتات عليها الناس. يقضي التصحر على مصادر الغذاء،

والدواء، وعلى الحياة بالنسبة لملايين البشر الذين يسكنون الغابات، ويدمر تراثهم وعقائدهم الدينية. كما يدمر أساسيات الحياة في المناطق المحيطة بهذه الغابات. وبسبب شح الأخشاب والوقود، والمياه، فإن عبء المعيشة يزداد على النساء في الدول النامية. أما رمي الفضلات والنفايات السامة الملوثة فإنها تؤدي إلى الموت (كما في بوبان)، والمرض (كما في مينيماتا وقنال الحب).

ولا يمكن الفصل بين هذه المشاكل لعدم المساواة في الحكم بين السبب والنتيجة. فبينما تشكل الدول الصناعية ربع سكان العالم، إلا أنها تستهلك ٧٠ بالمائة من الطاقة، و٨٥ في المائة من الأخشاب، و٧٥ في المائة من المعادن، و٦٠ في المائة من الغذاء في العالم. إلا أن أول من يشعر بالتأثير البيئي المحلي نتيجة لتردي البيئة العالمية، وبشكل غير متناسب هم شعوب الدول التي كان لها أدنى مساهمة في الأسباب. فعدم المساواة بين الفقراء والأغنياء، في التجارة ونقل الأموال، والشح في المساعدات الدولية لدعم الاحتياجات الإنسانية، مع تضاعف ديون الدول النامية، كلها مرتبطة بالدمار البيئي بشكل معقد نتيجة لارتباط المسبب بالنتيجة. وقد أصبح دمار البيئة موضوعا عالميا، بيئيا، وسياسيا واقتصاديا . وهناك جدل حول مقولة إن المشاكل البيئية العالمية تحتاج إلى حلول عالمية. ويختفي وراء هذه المقولة الصادقة عدد من المشاكل السياسية و الاقتصادية، ليس بأقل منها مشكلة هي كيفية فهم معنى كلمة العالمية كمبدأ لإدارة المشكلة. فالفرق بين المشاكل البيئية المحلية وما يفهم على أنه مشاكل عالمية قد أصبح مجرد مسألة اختلاف بقياس الدرجات.

وكما ذكر وود وزملاؤه: «على المستوى المحلي مشكلة كالتصحر تؤثر بشكل أولي على المزارعين الذين يعدون الأرض الزراعية عن طريق قطع الأشجار أو حرقها، وكذلك تؤثر على الفلاحين الذين يعمدون إلى إنشاء مزارع ثابتة الموقع. إلا أن المشكلة مضاعفة بآلاف المرات من خلال إنشاء المزارع الصغيرة وبكثرة قطع الأشجار تجاريا، فإن ذلك سيؤدي إلى تسارع في ارتفاع حرارة الجو على مستوى الكرة الأرضية».

فالقول بأنه لا توجد حلول بسيطة يعتبر تبسيطا آخر للمشكلة. فالتعاون بين الدول أصبح شرطا ضروريا (وليس كافيا بحد ذاته) للسيطرة على/ أو لمنع أسباب الدمار البيئي، ولإيجاد طرق للتغلب على تأثير نشاط الإنسان، أو على الأقل لإصلاح الضرر على البيئة العالمية و المحلية.

فبينما توجد هناك آلاف مؤلفة من الكلمات على الورق ناتجة عن المؤتمرات والبروتوكولات، والأقوال التي تظهر النوايا ، وبرامج الإدارة، وخطط العمل، والبيانات، فإن تدهور البيئة في تواصل. وعليه فإنه توجد مشكلة في سعة قدرات العمل، وفشل في الإدارة، وبشكل واضح عدم وجود الرغبة في اتخاذ القرار السياسي. وللتغلب على هذه المشاكل فإن الأسئلة ذات الدرجة الأولى بالنسبة للكثير تتعلق بنوعية الأهداف والضمانات التي يجب أن تحتويها الاتفاقيات

البيئية، وكيف يمكن تحويل الإثباتات العلمية إلى خطط عمل، وكيف يتم ضمان تنفيذ هذه الخطط؟ وكيف يمكن متابعة التطبيقات والتأكد منها؟ وكيف يمكن تقدير الحقوق، وكيف تتم المحاسبة؟ وهل من الواجب التركيز على النتائج أو المسببات (أو كلاهما)؟ وعما إذا كان يجب منع السلوك أو الأنشطة التي تؤدي إلى الدمار البيئي، أو العمل على انضباطها؟ وأي نوع من المؤسسات يجب إنشاؤه لتطبيق هذه الاتفاقيات، ولإدارة برامج البيئة العالمية؟ وبالنسبة للبعض فإن هناك أسئلة أخرى من الدرجة الثانية، وأول هذه الأسئلة هي التي تركز الانتباه على البنية التحتية لإدارة مشاكل البيئة. فمن المهم دراسة وتقييم كل نظام للعمل البيئي. فالدمار البيئي ليس منعطفا خطأ في إدارة سلسلة برامج السياسة والاقتصاد الدولي، بل هو ناتج عن السياسة والاقتصاد المعاصرين. وعلى الأقل يجب ألا نحسبه غير ذلك.

وهذا ينقلنا إلى مجموعة أخرى من الأسئلة، فعلى سبيل المثال: ما هو المستقبل لإدارة فعالة للبيئة في نظام غير مركزي في دول مستقلة؟ فهل النظام الاقتصادي العالمي الحر بتركيزه على حرية التجارة والتطوير مع النمو المدعوم بالصادرات يعطي الأساس القوي لوضع القواعد والاستراتيجيات للتغلب على الدمار البيئي؟ أم أن النظام الاقتصادي العالمي الحر هو جزء من المشكلة في المقام الأول؟ وهل لنا أن نحصل على الأمن البيئي في عالم مدجج بالسلاح؟ فهذه هي الأسئلة، والأجوبة عنها ستشكل محتوى هذا الكتاب. فالغرض ليس إقناع القارئ بطريقة معينة بالتفكير، بل هو استعراض وفهم الطرق التي يحاول من خلالها الأكاديميون والمعلقون والمشتغلون في أمور البيئة، فهم السياسة العالمية للبيئة وإيجاد الوسائل الكفيلة لإنقاذ الأرض.

الباب الأول : من ستوكهولم إلى ريو

حدثان يفصل بينهما عشرون سنة حددا عولمة سياسة البيئة. الأول مؤتمر ستوكهولم في سنة ١٩٧٢، وهو ما يسمى بمؤتمر بيئة الإنسان، كبداية فعالة للتعاون الدولي، وكمناسبة بدأ عندها الحوار حول البيئة، وكان اعترافا من كل الدول الصناعية وغيرها بأهمية تضافر الجهود الدولية لمواجهة المشاكل البيئية التي تتخطى حدود الدول. وبعد عقدين من اجتماع ستوكهولم اجتمع ممثلون حكوميون، وممثلون لهيئات دولية، ومنظمات غير حكومية في ريو دي جانيرو في البرازيل في مؤتمر هيئة الأمم المتحدة للبيئة والتنمية، والذي يسمى أيضا مؤتمر قمة ريو، ومؤتمر قمة الأرض. لقد كان المؤتمر مناسبة لتبيان أن هموم البيئة بدأت تأخذ مركز الصدارة بالنسبة للسياسة العالمية.

لقد كانت المشاكل البيئية تبحث في المحافل العلمية من حيث تأثيرها في داخل حدود الدولة المعنية وليس عبر الحدود الدولية. وكانت هذه المشاكل تصنف بناء على أسسها العلمية

والفنية ومن دون الالتفات إلى تأثيرها السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وكانت أغلب المناقشات تدار من قبل المختصين، ومن دون مشاركة المواطنين. وكان أغلبها يتسم بردود الفعل وليس للمبادرة. ومنذ ١٩٦٠ ومع توالي السنين وبطء عمل التطور العلمي والاهتمام الشعبي بالدمار البيئي على تطوير قانون البيئة العالمي، وكذلك إدخال الديمقراطية ولو ببطء أيضا في اتخاذ القرار البيئي العالمي. وخلال العقدين من الزمن ما بين مؤتمر ستوكهولم ومؤتمر ريو نمى التقدم العلمي، وكذلك نمى معها الاهتمام الشعبي بالدمار البيئي، مع شعور بكارثة على مستوى كوكب الأرض، وظهور مطالبات للتعاون الدولي لإيقاف ومن ثم تغيير اتجاه تأثير نشاط الإنسان على البيئة، مما نتج عنه توقيع معاهدات تعاون دولية تزداد عددا مع مرور السنين.

السنوات التي سبقت ستوكهولم

يستعرض هذا الجزء الفترة التي سبقت مؤتمر ستوكلهوم، وما حدث خلالها من تطورات لها علاقة مباشرة بمستقبل البيئة. وقد شخص لينتن كولدول اهتمامات العالم بالبيئة في المرحلة التي سبقت ١٩٧٢ والمعاهدات المتعلقة بذلك في محاور هي : البراري والحفاظ على الحياة الفطرية، وتلوث البحار، والمواضيع التي تتعلق بانتشار الأسلحة الذرية. وتعتبر هذه المحاور اتساعا لبرنامج البيئة الأرضية، حيث توجد السيطرة الواضحة لقانون الدولة على ما يحدث داخل حدودها، وبتعداها إلى الاهتمام بما يحدث في أعالي البحار وبعيدا عن سلطة قانون الدولة، إلى التلوث النووي الذي يمكن أن يؤثر على الكرة الأرضية بأكملها. فالمحميات الطبيعية لها جذور راسخة في التاريخ. ففي سنة ١٨٧٢ اقترحت الحكومة السويسرية لجنة لحماية الطيور المهاجرة. وفي سنة ١٩٠٠ وقعت القوى الاستعمارية الأوروبية اتفاقية لحماية الحيوانات والطيور والأسماك في أفريقيا. وتمت المصادقة على اتفاقية شمال المحيط الهادي لحماية حيوانات الفقمة ذات الفرو في ١٩١١. وكذلك على اتفاقية لحماية الطبيعة وحماية الحياة الفطرية في النصف الغربي من الكرة الأرضية ١٩٤٠. ومن أقدم الاتفاقيات الدولية والتي لا تزال تطبق اتفاقية صيد الحيتان التي وقعت في ١٩٤٦. وهذه لم تكن لحماية الحيتان بقدر ما كانت لتنظيم نشاط اقتصادي وحماية مصدره. وحماية الحياة الفطرية أدت إلى أنظمة بيئية مستقلة، كمعاهدة حماية الأراضي الرطبة. كما أن هناك اتفاقيات لمنع أو مكافحة التلوث البحري بالنفط في ١٩٥٤. أما قانون أعالي البحار في ١٩٥٨، وهو السابق لقانون البحار في ١٩٨٢ فهو أيضا لا يخلو من قواعد لمنع تلوث البحار. أما المحور الثالث والذي يختص بالحد من التجارب الذرية، أو يحمي منها، أو يحد من استعمال الأسلحة الذرية، فإن الكتاب لم يتطرق إليها. إلا أنه بالإمكان الرجوع إلى معاهدة القارة الجنوبية في ١٩٥٩ و التي حرمت إجراء التجارب على جميع الأسلحة، أو رمي النفايات النووية في القارة الجنوبية،

وبذلك تم تشكيل أول منطقة في العالم خالية من الأسلحة الذرية. وبينما الكثير من هذه الأنشطة المتعلقة بالبيئة يدار من قبل الحكومات والدول، إلا أن المنظمات غير الحكومية أخذت تهتم بأمور البيئة، والمحميات الطبيعية، وأخذت تنشط على مستوى الدولة، أو من بين الدول المختلفة كمنظمات عالمية. وأخذ عدد أعضاء هذه المنظمات ينمو سنة بعد سنة، وأخذت تتفرع إلى منظمات متخصصة وناشطة. وقد تفرع في الستينيات أصدقاء الأرض مما يسمى بنادي سييرا، ومن ثم في ١٩٦٩ تأسس السلام الأخضر. ولاشك أن التطور الفكري أعد المسرح لمؤتمر ستوكهولم في ١٩٧٢، فكثير من الأفكار المؤثرة أخذت تتساءل عن مدى تقييم مفاهيم التصنيع، والتحديث والتطوير لقاء علاقة ذلك كله ببيئة مدمرة. وقد كثرت الكتابات وألفت الكتب التي بدأت تحرك المشاعر وتيقظها للاطلاع على ما يؤول له الوضع البيئي في العالم. ثم دعم ذلك الجهد الفكري بالعديد من الحوادث التي ربطت بين التلوث وتأثيره على صحة الإنسان، كحوادث التلوث بالزئبق والمبيدات الحشرية. وبدا للعالم صغر هذه الأرض والدمار الذي يحل بها. وكانت الصور التي التقطت من القمر ومن سفينة الفضاء أبولو خير شاهد على الخطر المحدق بالإنسان على كوكب الأرض، حيث بدا و كأن البشرية تركب سفينة فضاء هي الأرض والكل عليها مسافر في الفضاء.

ويتطرق الكتاب إلى ذكر السكان وتأثيرهم على البيئة. فالنمو غير المقنن في عدد السكان المصحوب بعدم المساواة في الاستهلاك يؤدي إلى خلل بيئي عالمي. فمثلا إن الخلل البيئي الذي يحدثه مواطن أمريكي واحد يعيش في الولايات المتحدة يساوي ذلك الذي يحدثه سويدي واحد، أو ثلاثة إيطاليين، أو ١٣من البرازيل، أو ٣٥ من الهند، أو ٢٨٠ من شاد أو من هيتي. لقد أدى تراكم الوعي البيئي، والاهتمام بالحد من الدمار البيئي ونضوب الموارد الطبيعية وتزايد السكان في العالم إلى الضغط للقيام بعمل جماعي. وعليه فإنه في ١٩٦٩ اقترح يوثانت (السكرتير العام للأمم المتحدة) بأنه لدى أعضاء هيئة الأمم المتحدة عشر سنوات لوضع خلافاتهم جانبا، والبدء بعمل جماعي دولي للحد من سباق التسلح، ولتحسين بيئة الإنسان وللحد من الانفجار السكاني في العالم. هذه كانت الخلفية لمؤتمر الأمم المتحدة لبيئة الإنسان.

مؤتمر الأمم المتحدة لبيئة الإنسان

يستعرض الكتاب في هذا الجزء من الباب الأول الأمور الإدارية وأعمال اللجان التحضيرية التي سبقت عقد المؤتمر من خلال قراري هيئة الأمم المتحدة رقم ٢٣٩٨ و ٢٥٨١ لضمان الهمة والنشاط في العمل البيئي، ولكي تحفز الحكومات والمنظمات العالمية لإيجاد الوسائل العلمية لخدمة بيئة الإنسان. وكانت السنتان اللتان سبقتا عقد المؤتمر مفعمتين بالنشاط الدولي، حيث استلمت اللجنة التحضيرية أكثر من مائة تقرير وطني يعكس الحالة البيئية للدول التي تقدمت

بها. وانسحبت دول الكتلة الشيوعية بسبب عدم السماح لألمانيا الشرقية بالمشاركة، ولإصرار هذه الدول على أن مشاكل التلوث البيئي هي مشاكل تخص الدول الاستعمارية. أما الدول النامية فكانت متخوفة من أن الاهتمام بمشاكل البيئة ومحميات الطبيعة سيطغى على مشاكل الفقر والتخلف.

وهناك تأزم في العلاقات بسبب مسؤوليات تدهور البيئة والمستوى المعقول لدعم التنمية، والتغيير ونقل التكنولوجيا ومشاكل زيادة السكان. وأكد تقرير للعلماء والمتخصصين من الدول النامية معارضتهم لأي استراتيجية لإبطاء عمليات التصنيع أو فرض أي قيود على المساعدات أو الاستثمار أو التجارة بحجة البيئة.

انعقد مؤتمر ستوكهولم في ٥ إلى ١٦ يونيو ١٩٧٢، بحضور ١٢٠٠ مندوب من ١١٤ دولة. وكان هناك بالمقابل وجود للمنظمات غير الحكومية ومنتدى شعبي، ونتج عن هذا المؤتمر ثلاث نتائج هي: بيان، وخطة عمل، وتنظيم للعمل لمجابهة مخاطر البيئة من خلال نظام هيئة الأمم المتحدة. وبيان مؤتمر ستوكهولم يحتوي على ٢٦ بندا، جميعها غير ملزمة. وكانت هذه البنود عبارة عن حل وسط يشمل اهتمامات ومصالح الدول النامية والدول المتطورة من جهة أخرى، ويوازن البيان بين أهمية تعهد الدول لحماية الموارد والحد من التلوث، وبين أهمية التنمية الاقتصادية. ويؤكد البيان في البنود رقم ٩ و ١٢ على أهمية المساعدات المالية، والتكنولوجيا، والمساعدات الأخرى للتغلب على التأخر، الذي تم تحديده على أنه السبب لأغلبية مشاكل البيئة في الدول النامية. وكان أكثر البنود اقتباسا هو رقم ٢١، والذي يؤكد أحقية الدول على مصادرها الأولية، وكذلك على مسؤولياتها البيئية فيما وراء حدودها، إلا أنه لا يعطي دلالة على كيفية الربط بين هاتين الناحيتين المتنافستين. لقد قال بالمر (١٩٩٢) عن البيان بأنه مجموعة من الأمنيات غير المتناسقة مع بعضها البعض، ومحصلتها النهائية أنها غير متجانسة ذهنيا. كما تبنى المؤتمر خطة عمل أقل شهرة (خطة عمل ١٠٩) تختص بالمستوطنات البشرية، وإدارة الموارد، والتلوث، والتنمية، والأبعاد الاجتماعية لتأثير تدهور البيئة على محيط الإنسان.

أما النتيجة الثالثة لمؤتمر ستوكهولم فلها طابع مؤسسي، ساعد الجمعية العمومية على تأسيس برنامج الأمم المتحدة للبيئة (UNEP). فبينما أكد تكوين البرنامج على أن جهاز الأمم المتحدة سوف يكون المركز الرئيسي لدبلوماسية البيئة العالمية، ولصياغة القانون الدولي لحماية البيئة، إلا أن عوامل سياسية أعاقت البرنامج من أداء مهام حماية البيئة المرتقبة. فالدول المتقدمة كانت حذرة من أي مؤسسة تحتاج إلى تمويل كثير، كما أن الدول النامية كانت مترددة في قبول مؤسسة تكون قراراتها معيقة لتقدم هذه الدول. أما وكالات الأمم المتحدة فكانت ترعى بكل غيرة سلطاتها المتعلقة بالبيئة، وكان تأسيس البرنامج (UNEP) للتعاون وللتفعيل كعامل مساعد، وليس كوكالة رسمية بها طابع تنفيذي. وله مجلس إدارة مكون من

عدد كبير من الأعضاء (٥٨) ومقره في نيروبي، أما ميزانيته التشغيلية فهي صغيرة نسبيا. وعليه فإنه على الرغم من أن مؤتمر ستوكهولم تعرض إلى المشاكل الأساسية كالفقر والتخلف، إلا أنه كان خاليا من الضمان العملي لإيقاف تدهور البيئة أو إصلاح التدهور. وكان إنجازه العملي الأكبر هو جمع الحكومات لمناقشة أمور البيئة، وساعد على وضع الأساس للتطوير البطيء لقانون دولي للبيئة في المستقبل. إذن فنجاحه كان سياسيا وليس بيئيا.

من ستوكهولم إلى ريو والسنوات التي بينهما

يستعرض الكتاب النشاط البيئي العالمي خلال السنوات التي أعقبت مؤتمر ستوكهولم وسبقت مؤتمر ريو، حيث تم إحراز المزيد من التقدم العلمي حول تدهور البيئة وأسبابه، واتسع نشاط المنظمات غير الحكومية، و كذلك تم إدراك الحقيقة بأن حلول مشاكل البيئة ليست كلها متعلقة بالعلوم، بل يجب أن يكون هناك اهتمام بالأسباب المتشابكة ونتائجها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وعقدت الكثير من المؤتمرات والاتفاقات الدولية، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يتم إيقاف التدهور البيئي أو تحويل مساره إلى العكس، وكل ما تم إنجازه عمليا هو مساهمات بسيطة وصغيرة القدر، فكان هناك الكثير من النشاط والقليل من الإنجاز. وتم إيصال النتائج العلمية إلى صانعي القرار السياسي وعامة الناس من خلال العديد من النشرات والمؤتمرات المتخصصة. ومن خلال هذه المرحلة تم الاهتمام بقانون حماية طبقة الأوزون، وعقد مؤتمر المناخ، ووضعت استراتيجية المحميات، ووضع البرنامج الدولي للمحيط الجيولوجي والمحيط البيولوجي، وتلاه برنامج العامل الإنساني في تغيير الأرض. كما تمت إثارة الرأي العام العالمي بسبب العديد من الكوارث البيئية حول العالم، كتسرب المواد الكيماوية السامة، وحوادث ناقلات النفط، وحادث انفجار شيرنوبل الذي أظهر أن التلوث لا يراعي الحدود الدولية، مما أعاد التفكير في مسؤولية الدولة ومحاسباتها والتزاماتها.

وكنتيجة للتقارير العلمية وللاهتمام الشعبي، فقد تبنت الحكومات عددا من الاتفاقيات التي صممت لإصلاح الوضع البيئي، وللحد من الدمار البيئي عبر الحدود الدولية. فمنذ مؤتمر ستوكهولم في ١٩٧٠ هناك العديد من الاتفاقيات التي تختص بتلوث المحيطات (اتفاقية رمي النفايات، واتفاقية منع التلوث من السفن)، واتفاقية حماية الأحياء المهددة بالانقراض، واتفاقية الأمطار الحمضية (حماية الهواء من التلوث عبر الحدود الدولية)، واتفاقية نقل الفضلات الخطرة وطرق التخلص منها، وأول اتفاقية لمنع تدهور الغلاف الجوي للأرض، واتفاقية حماية طبقة الأوزون. وفي ١٩٨٨ أصبحت شؤون البيئة في مقدمة البرنامج الدولي، مما نتج عنه اتفاقية تورنتو لتطبيق اتفاقية حماية الغلاف الجوي للأرض (تطبيقات في سلامة الكرة الأرضية).

وكان قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة الذي أعلن من خلاله أن تدهور البيئة هو أكبر مشكلة تواجه البيئة حاليا. وكان قرار الأمم المتحدة في ١٩٨٩ هو الذي مهد الطريق لعقد قمة الأرض في ريو ١٩٩٢، وهو قرار رقم ٤٤/٢٢٨، وعبر هذا القرار عن القلق لاستمرار تدهور البيئة، وتردي وضع النظم التي تمد الأرض بالحياة. كما أقر بعالمية المشاكل البيئية، وشخص مشاكل الاستهلاك والتصنيع اللذين لا يقومان على أساس استمرارية المصادر الأولية، خصوصا في الدول المتقدمة وحددها على أنها السبب للكثير من المشاكل. وأكد البيان على أهمية التعاون الدولي، والبحث العلمي وأحقية شيوع التكنولوجيا، ولوجوب المساعدات المادية للدول النامية. وقد عرف القرار عددا من الهموم البيئية وهي: حماية الغلاف الجوي، والمياه العذبة، والمحيطات، والثروات الأرضية، والاهتمام بالتنوع البيولوجي، والتكنولوجيا البيولوجية، وإدارة النفايات (بما فيها السامة) وكذلك المشاكل التي تتعلق بالمستوطنات البشرية والفقر وصحة الإنسان. وعقد الأمل بأن مؤتمر قمة الأرض سيضع الخطط والوسائل لإيقاف ومن ثم تحويل مسار التدهور البيئي من خلال الجهود الوطنية والعالمية لدعم التنمية المستدامة التي لا تتناقض وحماية البيئة.

مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية

يتناول الكتاب بعد ذلك عمل اللجان العديدة والمنظمات غير الحكومية، التي عملت تحت مظلة هيئة الأمم المتحدة بشكل مكثف ودؤوب على وضع اللوائح والبنود المختلفة التي تم إنجازها، لكي تعرض على مؤتمر قمة الأرض أو مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية أو مؤتمر ريو كما كان يسمى.

عقد المؤتمر في ريو دي جانيرو في البرازيل خلال الفترة من ٣ - ... يونيو ١٩٩٢. وقد حضره ١٧٨ وفدا حكوميا رسميا وكذلك ١٤٠٠ منظمة معترف بها غير حكومية، وكان هناك حضور إعلامي قوي يقدر بـ ٨٠٠٠ مراسل. وفي الوقت نفسه كان هناك المؤتمر الشعبي الموازي للمؤتمر الرسمي، حيث قدر المشاركون فيه بـ ٢٠٠٠٠ فرد، وعقدت اجتماعاته في منتزه فلامنكو، وسمي بالمنتدى العالمي.

وقد كان عمل المؤتمر على مسارين، الأول منها ينظر في تقارير كل دولة، والثاني كان لعمل اللجنة الرئيسية. وكانت تدور المناقشات المهمة والمكثفة في اللجنة الرئيسية واللجان المتفرعة عنها. وقد حضر المؤتمر ما يزيد عن ١٠٠ رئيس دولة. ونتج عن المؤتمر اتفاقيات مؤتمر ريو وإعلان ريو، وأجندة (برنامج) القرن الواحد والعشرين، وكذلك بيان مبدأ المحافظة على الغابات. وتمت الموافقة عليها أثناء انعقاد المؤتمر، أما تنظيم الأمم المتحدة لتغيير المناخ وقانون المحافظة على التنوع البيولوجي، فتركا للأعضاء للتوقيع عليهما متى ما رغبوا. وقدم تقرير المؤتمر إلى الجمعية

العمومية للأمم المتحدة حيث تبنته في نهاية ١٩٩٢، كما وافقت الجمعية على إعلان ريو، وعلى برنامج القرن الواحد والعشرين، والبيان الخاص بالغابات وكونت برنامج عمل مستمر لتنفيذ قرارات وتوصيات مؤتمر ريو، وقررت عقد اجتماع لا يتعدى ١٩٩٧ لمراجعة برنامج القرن ٢١.

إعلان ريو حول البيئة والتنمية

يحتوي إعلان ريو على ٢٧ مبدأ (بندا) لإرشاد الحكومات في مسعاهم للتنمية المستدامة. وقد تمت الموافقة عليه كما قدمته اللجنة التحضيرية. وكان الإعلان في الأصل يشكل دستورا للأرض، إلا أن الدول النامية كانت قلقة من أن المحافظة على البيئة سيكون لها الأولية على التنمية، مما أدى إلى تمييع الأهداف الأولية. وكان هدف الإعلان هو إنشاء مشاركة دولية متساوية من خلال تأسيس مستوى جديد للتعاون بين الدول من جهة، وبين الأجزاء الأساسية في المجتمعات والبشر من جهة أخرى. ويضع المبدأ الأول الإنسان في مركز الاهتمام في التنمية المستدامة، بدلا من التوسع في البداية بحماية النظام البيئي الحيوي في العالم، ويؤكد المبدأ الثاني البند رقم ٢١ من بيان ستوكهولم الذي يوضح أن للدول الحق على ثرواتها، ويؤكد على التزاماتها عبر الحدود الدولية. واتضحت هموم الدول النامية من خلال عدة مبادئ. فحق التنمية شمل البند رقم ٣. والبند رقم ٥ أكد على ضرورة التخلص من الفقر، كما أكد البند رقم ٦ على أن احتياجات الدول النامية الخاصة يجب أن تكون لها الأولوية. والبند رقم ٧ يؤكد على مسؤوليات الدول النامية والمتقدمة مع فارق الظروف، والبند رقم ٨ يطالب بالتقليل من الإنتاج ووضع حد له وللاستهلاك غير المستدام، وكذلك التشجيع للتخطيط لنمط السياسات السكانية ويعتبر هذا تحول عن الجدل حول النمو السكاني. ويحتوي إعلان ريو على شمولية أكثر من إعلان ستوكهولم . فللأفراد حق الحصول على المعلومات، ويجب تشجيع الاهتمام الشعبي والمشاركة الشعبية (بند رقم ١٠). واعتمدت النسوة والشباب والمجتمعات المحلية كعوامل مهمة للسعي وراء التنمية المستدامة. وينادي البند رقم ٢٣ بحماية بيئة الشعوب التي هي تحت الاضطهاد والسيطرة والاحتلال. وكان هذا موضع جدل من قبل إسرائيل التي اتهمته بانه تدخل في شؤون الشرق الأوسط. وتم قبول هذا البند شريطة ألا يستعمل في برنامج القرن ٢١. وينادي بند ١٢ بالتعاون الاقتصادي المنفتح. ويؤكد الإعلان على أنه لا يجب استخدام النقص في المعلومات العلمية كذريعة لعدم استعمال الوسائل الاقتصادية، أو لعدم إرغام الجهة الملوثة على دفع التكاليف كاملة لإعادة تأهيل البيئة (بند رقم ١٦). ويشد الإعلان الانتباه في البند رقم ٢٤ إلى الحرب كنشاط هدام للتنمية المستدامة. ويؤكد على أن السلام والتنمية والمحافظة على البيئة يعتمد أحدهم على الآخر، ولا يمكن فصلهم عن بعض. وأخيرا فإنه على الدول أن تحل خلافاتها سلميا (بند ٢٦)، وعلى الدول والشعوب أن تتعاون بحسن نية

ووروح حسنة لتحقيق المبادئ التي وردت في الإعلان (بند ٢٧). ومن ثم يناقش الكتاب أهمية بيان ريو بالنسبة لما كان مأمولا من المؤتمر، وهل هو دستور جديد للمحافظة على استمرارية الحياة على الكرة الأرضية أم هو تجميع لأفكار و شعارات معروفة وتبويبها. وبشكل عام فإن التقييم لم يكن إيجابيا.

برنامج القرن ٢١

وكما كان إعلان ريو فإن برنامج القرن ٢١ غير ملزم. فالبرنامج يضع خطة تفصيلية لتحقيق إعلان ريو و للوصول إلى التنمية المستدامة.

يحتوي البرنامج على ٤٠ جزءا، مجموع كلها في مقدمة واحدة وفي أربعة أجزاء مجموعة في ٨٠٠ صفحة، وكل جزء يحتوي على التنظيم نفسه من التعريف بالموضوع، وشرح موسع له، وشرح للبرنامج المقترح مع التكلفة المادية له.

يختص الجزء الأول بالأبعاد الاجتماعية والاقتصادية، ويحتوي على أجزاء تستعرض وسائل القضاء على الفقر، وتغيير وسائل الاستهلاك، وإدارة التحركات السكانية، وصحة الإنسان، والمستوطنات الإنسانية.

أما الجزء الثاني فهو الجزء الخاص بمشاكل البيئة، فتحت العنوان العريض (المحافظة على مصادر البيئة وإدارتها) يحتوي هذا الجزء على أجزاء تختص بالغلاف الجوي، والمصادر الأرضية، والتصحر، وزوال الغابات و الجفاف، والزراعة المستدامة، والتنمية القروية، والتنوع البيولوجي، والتكنولوجيا الحيوية، والمحيطات ومصادر المياه العذبة، ونواح عديدة من إدارة النفايات. ويختص الجزء الثالث بما يسمى بالفئات الرئيسية وهي النساء، والأطفال، والشباب ومجموعات السكان الأصليين، والمؤسسات غير الحكومية، والحكومات المحلية، ونقابات الأعمال، والأعمال، والصناعة، والعلوم، والتكنولوجيا، والفلاحون. وفي الجزء الأخير تم استعراض طرق ووسائل تطبيق البرنامج. وهذا الجزء يشمل المصادر المالية وميكانيكية المال، ونقل التكنولوجيا، و إدارة المؤسسات، والأدوات القانونية، والمواضيع الأقل جدلا، وهي العلوم والتعليم والبناء التوسعي. لقد تم إيصال برنامج القرن ٢١ إلى المؤتمر من دون الاتفاق على خمسة عشر في المائة منه. وكل الأجزاء التي لم يتم الاتفاق حولها، تم التعامل معها كل واحدة على حدة عن طريق ثمان لجان وهي: حماية الغلاف الجوي، وأعالي البحار، ومصادر الثروة السمكية، والسلامة في التكنولوجيا الحيوية، ونقل التكنولوجيا، وتنظيم المؤسسات، والمجاعة والاستهلاك، ومصادر التمويل النقدي. وانتهى الوقت المحدد للجنة المركزية دون حل الخلافات حول محتوى ثلاثة أجزاء هي: الغابات، والتمويل، والغلاف الجوي. وتمت الموافقة عليها فقط بعد عدة مباحثات على مستوى الوزراء.

وتم إدخال الكثير من حلول الوسط الذكية على المقدمة بناء على مشاورات مكثفة بين الوفود. فمثلا تم الاحتفاظ بذكر الاقتصاد في مرحلة التحويل بناء على طلب الدول النامية وأزيل كل مادون ذلك. وتمت إزالة كل ما يتصل بالشعوب المحتلة التي اعترض عليها الإسرائيليون، لكونها تعتبر تدخلا في شؤون الشرق الأوسط السياسية مقابل إبقائها في الإعلان. كما تم التحفظ على بند رقم ٩ الخاص بالغلاف الجوي في نهاية الجلسات الرسمية للجنة التحضيرية، بناء على إصرار الوفد اليمني (الذي كان يمثل الدول العربية) والذي كان يرى تركيزا مبالغا فيه على كفاءة نوع مصدر الطاقة عامة وتركيز النقد على الوقود الأحفوري. ودارت اختلافات حول الطاقة المتجددة (عارضه وفد المملكة العربية السعودية)، وكذلك حول ذكر الطاقة الآمنة والفعالة، والذي فهمه البعض على أن المقصود به هي الطاقة الذرية. يختص البند رقم ٣٣ بمصادر التمويل و ميكانيكيته، وقليل من الدول هي التي أوفت بعهدها ودفعت ٠.٧ في المائة من الناتج العام للدولة للمساعدة في التنمية، كما أن الولايات المتحدة لم توافق على هذا قط. وهناك صعوبات تتعلق ببعض الأمور تم التعامل بها بشكل دبلوماسي أو رحلت إلى لجان أخرى لعلاجها، ومنها مشكلة الأسماك المهاجرة والمتجولة (التي تنتقل بين المياه الإقليمية وأعالي البحار)، ولم يكن هناك اتفاق محدد حول نقل التكنولوجيا. حيث يذكر الجزء رقم ٣٤ أنه يجب تشجيع وتسهيل وتمويل نقل التكنولوجيا. أما الحد من تأثير المؤسسات العسكرية على البيئة فقد أصبح أمرا صعبا. فالولايات المتحدة ادعت أن المصالح الوطنية الأمنية تقتضي أن على كل دولة أن تراعي حماية البيئة بناء على قوانينها الوطنية الأمنية بالنسبة للتخلص من النفايات الخطرة.

وبالنسبة للبعض فإن برنامج القرن ٢١ قدم الكثير للتنمية المستدامة، إلا أن الآراء تختلف بالنسبة للبعض الآخر. لم تحل كثير من المشاكل في ريو، وكانت هذه المشاكل من قبل ٢٠ سنة على جدول أعمال ستوكهولم ، حيث لم تحل هناك أيضا، بينما يتسع برنامج البيئة في السنوات التي بين المؤتمرين، ويظهر أن الإدارة السياسية لم تساير في سرعتها تلك المشاكل.

الباب الثاني : برنامج المشاكل البيئية التي تتخطى الحدود الدولية المحميات والتلوث

الحماية عبر الحدود ومشاكل التلوث كانت الأساس في عولمة برنامج البيئة، مما أدى إلى حماية الأنواع الحية، وحماية المصادر الحيوية وإدارة التلوث. وتأخذ حماية الحياة الفطرية أبعادا تتخطى الحدود الدولية حينما تعبر هذه المخلوقات أو تنتقل عبر الحدود الدولية، وتكون هذه الحالات دولية بالفعل لدرجة ضرورة مشاركة الدول في المشاكل الناتجة عن ذلك ولإدارة حماية الحياة البرية.

وحماية الموارد الحية كموارد الأحياء المائية هي قضية تأخذ طابعا عبر الحدود، حيث إن لا الأسماك ولا الموارد الحية الناضبة تلتزم بقوانين حدود الدولة، وعليه فهناك حاجة إلى تعاون دولي لإدارة هذه الموارد لأجل استدامتها. وكذلك يصبح التلوث مشكلة عبر الحدود الدولية عندما تنتشر الملوثات من دولة إلى أخرى من خلال الهواء أو تيارات المحيطات أو من خلال نقلها المتعمد من دولة إلى أخرى، أو عبر حدود السيطرة القانونية.

ويسترسل الكتاب بتوسع وشمول في ذكر كل ما يتعلق بموضوع الحماية ونقل الملوثات عبر الحدود الدولية، ويبين الاهتمام الدولي بالتعاون للحفاظ على البيئة عن طريق حماية الأحياء والحد من التلوث المتنقول عبر الحدود. وفيما يلي البنود التي شملها هذا الجزء:

١ـ حماية الحياة الفطرية والحفاظ على المصادر الحيوية

أخذ هذا البند الكثير من الاهتمام الدولي. فالحماية تركز على القيمة الذاتية للمخلوق وكذلك على الحق في الحياة بالنسبة للمخلوقات غير الآدمية. ويؤخذ قضاء الإنسان على بعض أنواع المخلوقات خاصة الأرضية والبحرية منها، وكذلك على بعض أنواع الطيور على أنه حرمان من الحياة وخسارة للبشرية. وهذا يسير عكس حماية المصادر التي تطالب بحماية الأحياء لأجل استمرارية الحصول على بعض أنواع الغذاء للإنسان. و ينضوي تحت العنوان أعلاه كل من:

أـ حماية الحياة الفطرية.

ب ـ قانون الإتجار بالمخلوقات المهددة بالانقراض.

ج ـ حماية المصادر في المحيطات.

٢ ـ التلوث عبر الحدود الدولية: الانتشار والنقل

يأخذ الاهتمام بهذا الموضوع طابع القلق بالنسبة للملوثات التي تعبر الحدود الدولية عن طريق الهواء، أو عن طريق التيارات البحرية، أو عن طريق نقلها المتعمد تجاريا، أو عن طريق الردم غير المعلن. ويؤخذ هذا الاهتمام بما يلي:

أ ـ التلوث بعيد المدى عبر الحدود الدولية.

ب ـ قانون منع تلوث الهواء بعيد المدى عبر الحدود الدولية.

ج ـ تلوث المحيطات (حماية الملكية العامة).

٣ـ إدارة النفايات الخطرة

اتضحت علاقة تلوث البيئة بصحة الإنسان نتيجة لتأثير المواد الخطرة بسبب عدد من الحوادث التي نتجت عن مواد كيماوية وقعت في السبعينيات والثمانينيات. منها حادث السفينة المسماة خيان سي (بحر خيان) والتي قضت أكثر من سنتين تبحث عن مكان لرمي حمولتها من مواد سامة على شكل رماد مواد محروقة (وكانت الحمولة معنونة على أنها رماد سماد). ولقد

طردت السفينة من جزر البهاما ثم من هيتي بعدما رمت بعض حمولتها. وأخيرا تم تقصي السفينة في سنغافورة، عندما وجدت خالية من حمولتها. وبعد فحص المواد التي رمتها في هيتي تبين أنها تحتوي على تركيز عال من الكادميوم والزرنيخ والزئبق والداي أكسين وكلها مواد سامة وخطرة. وتزامن هذا الحدث مع زيادة في نقل المواد الخطرة عبر الحدود الدولية، عندما أصدرت الدول الصناعية قوانين صارمة لإدارة النفايات الخطرة في بلادها، فتحول التخلص من هذه المواد إلى الدول التي ليس لها قوانين متشددة، أو التي لا تمانع في دفن النفايات في أراضيها مقابل مبالغ مالية. وأدى الاهتمام بالنقل عبر الحدود الدولية إلى إصدار قانون السيطرة على حركة النفايات الخطرة عبر الحدود الدولية، وطرق التخلص منها.

الباب الثالث: ظهور البرنامج الدولي

ينضوي كل من تدهور طبقة الأوزون وتغير المناخ وإزالة الغابات وفقدان التنوع البيولوجي والتصحر تحت البرنامج الدولي للبيئة. وينقسم هذا الباب إلى ثلاثة أجزاء. يختص الأول منها بتدهور طبقة الأوزون وتغير المناخ، وهذان يشكلان مشكلتين تسميان الملكية المشاعة الكونية، ويقصد بها الطبقات الجوية. ويكون وقع المشاكل البيئية محسوسا في دول أخرى على مستوى الكرة الأرضية (عالميا) حتى إذا لم تكن هذه الدول سببا في خلق هذه المشاكل، ولربما تتضرر أكثر بكثير من الدول المسببة. أما الجزآن الآخران فهما تدهور الغابات وخسارة التنوع البيولوجي، فلهما طابع التأثير العالمي أيضا. وكلاهما يبينان تأزم العلاقات من خلال ادعاء الملكية الوطنية للمصادر، كملكية مشاعة للإنسانية وكروابط بين المشاكل المحلية وبين النظام الاقتصادي الدولي. والأخير في هذا الباب هو حول التصحر، وعلى الرغم من أن أسباب التصحر مرتبطة بإزالة الغابات، وأساسا ذات علاقة بتغير المناخ، إلا أن نتائجها تعتبر محلية، وتخص في الغالب الدول النامية التي تشتكي من الإهمال الدولي وليس له علاقة بالملكية المشاعة الدولية.

١ - الملكية المشاعة الكونية لطبقات الجو: طبقة الأوزون

يشكل تدهور طبقة الأوزون أول مشكلة بيئية عالمية لها أبعاد كونية تتحدى المجتمعات العلمية والدبلوماسية. وتعتبر المفاوضات حول تدهور طبقة الأوزون أكثر الأمثلة نجاحا للتعاون البيئي الدولي إلى الآن، وكأحسن مثال لتطوير القانون الدولي للبيئة. فالأوزون الذي يتكون من ثلاث ذرات من الأكسجين تم اكتشافه في ١٨٤٠. ففي طبقة الجو العليا الستراتوسفير (١٥ إلى ٥٠ كلم فوق سطح الأرض) يقوم الأوزون بعمل غربلة للأشعة فوق البنفسجية (U V B) الضارة. إلا أن الأوزون معرض للدمار في الستراتوسفير بواسطة التفاعلات الكيماوية مع

غازات البرومين والكلور. والمصادر التي يصنعها الإنسان لهذه الغازات هي مركبات الكلوروفلوروكربون (C F Cs)، التي تستعمل كمواد دافعة لنشر رذاذ المواد السائلة في الهواء، وفي غازات التبريد وكمذيبات لتنظيف القطع الإلكترونية والكهربائية، وفي صناعة المواد البلاستيكية ذات الفجوات الهوائية الصلبة والمرنة منها، كما تنتج من مذيبات عضوية مختلفة ومادة الهيلون التي تستخدم في اسطوانات إطفاء الحرائق. كما يمكن تدمير الأوزون عن طريق إنتاج الكلور من البراكين الثائرة أو عن طريق حرق كتل المواد العضوية. وتكمن خطورة مواد الـ (C F Cs) في طول بقائها في الجو، فعمرها يصل إلى ١٢٠ سنة قبل أن تبدأ في التكسر، لذا فإن الزيادة في تركيزها في طبقة الستراتوسفير أدى إلى دمار الأوزون وزيادة تركيز الأشعة فوق البنفسجية الضارة (U V B). وعليه فإن برنامج الأمم المتحدة للبيئة أعد لعقد مؤتمر لحماية طبقة الأوزون ووضع قانون لذلك.

قانون حماية طبقة الأوزون (قانون فينا)

تمت الموافقة على هذا القانون من قبل ٢٠ دولة بجانب دول المجموعة الأوروبية، وهذا القانون يشكل قواعد إدارية، ومكون من ٢١ بندا، ولايحتوي على أهداف ثابتة أو إجرائية، بل يحتوي على التزامات عامة تبين أهمية التعاون والبحث العلمي، وكان هناك خلاف حول بعض الالتزامات الدولية. وبما أن مسببات دمار الأوزون، أو ابعاد تأثير دمار الأوزون على الصحة غير معروف تماما في ذلك الوقت، فإن القانون جاء خاليا من ردود الفعل التي يتضمنها عادة القانون الدولي للبيئة. ويستطرد الكتاب في شرح المراحل التي مرت بها الأبحاث العلمية، والتي أكدت دمار الأوزون ومن ثم تأثير ذلك على صحة الإنسان والأحياء على وجه الكرة الأرضية، ومنه نتج قانون المواد التي تدمر الأوزون (قانون مونتريال).

الملكية المشاعة العالمية لطبقات الجو : تغير المناخ

يسمى قانون مونتريال القانون المستحيل، وهو لا يعتبر شيئا بالنسبة لمشاكل تغير المناخ، فعدم المعرفة العلمية التامة، والمصالح الاقتصادية مع التكاليف المادية، والنزاعات السياسية، والجدل الأساسي الخاص بالمساواة بين الدول النامية والدول المتقدمة، كلها تكالبت بشكل تم وصفه بأنه أعقد مشكلة تواجه الحكومات.

فظاهرة البيوت الزجاجية هي ظاهرة طبيعية، حيث تقوم الغازات التي توجد في الجو بشكل طبيعي، وهي ثاني أكسيد الكربون ، وغاز الميثين، وغاز أكسيد النيتروجين، وأوزون التروبوسفير ، وبخار الماء، وكذلك C F Cs ومثيلاتها من المركبات الأخرى التي لا توجد في الجو بشكل طبيعي بامتصاص الأشعة تحت الحمراء الحرارية. ومن دون ذلك فإن درجة حرارة

الكرة الأرضية ستكون ٣٣ درجة مئوية أقل من درجتها الحالية. و تظهر المشكلة عندما يكون الاحتباس الحراري ناتجا عن تزايد تركيز هذه الغازات في الجو (ماعدا بخار الماء الذي لايتسبب النشاط الآدمي في تركيزه). وتختلف مصادر هذه الغازات. فانبعاث غاز ثاني أكسيد الكربون ينتج عن احتراق الوقود الأحفوري ومن حرق الغابات. وينتج غاز الميثين الفعال كأحد غازات البيوت الزجاجية من الزراعة في حقول الأرز ومن فضلات الماشية، وكغاز متسرب عند إنتاج ونقل الوقود الأحفوري. وينتج غاز أكسيد النيتروجين عن حرق المواد البيولوجية، واستعمال الأسمدة، وحرق الوقود الأحفوري، وإزالة النباتات من التربة وإزالة الغابات.

ويسترسل الكتاب في ذكر الدراسات والقياسات الخاصة بالغازات المذكورة أعلاه ويتطرق إلى الاجتماعات العلمية و المؤتمرات الخاصة بخاصية الاحتباس الحراري وتأثير ذلك على تغير المناخ، والنظر في البدائل للطاقة الناتجة عن الوقود الأحفوري، كالطاقة الذرية ، ويتطرق إلى النزاعات السياسية والاقتصادية المتعلقة باستعمال أنواع الوقود بالنسبة للدول النامية والدول المتقدمة، ومسؤولية الدول الصناعية والدول النامية في بث غازات البيت الزجاجي والمسببة للاحتباس الحراري. ونتج عن ذلك قانون الأمم المتحدة الخاص بتغيير المناخ في مؤتمر ريو.

الميراث العالمي أو المصادر المملوكة : التنوع البيولوجي

لقد تم عرض القانون الثاني للتوقيع عليه في مؤتمر ريو، ألا وهو قانون التنوع البيولوجي. ولم يكن الخلاف يدور حول أفضل الطرق للمحافظة على المخلوقات وعلى النظم البيئية، بل كان يدور حول حقوق الملكية الوطنية وحقوق الملكية الفكرية للمعلومات الجينية والتكنولوجيا الحيوية. ويتركز التنوع البيولوجي في الدول الاستوائية من العالم الثالث. فتعيش أكثر من نصف أنواع المخلوقات في ٦ في المائة من اليابسة التي تغطيها الغابات الاستوائية. ومن ١٢ دولة تحتوي على التركيز العالي للتنوع البيولوجي يوجد ١١ منها في الدول النامية وهي: البرازيل، الصين، كولومبيا، إكوادور، الهند، أندونيسيا، مدغشقر، ماليزيا، المكسيك، بيرو، وزائير .استراليا هي الدولة الوحيدة المتقدمة من بين هذه الدول. تظهر الإحصائيات التنوع البيولوجي في هذه الدول، التي تبين أنه يوجد في نهر واحد من البرازيل أنواع عديدة من الأسماك يفوق عددها عدد أنواع جميع الأسماك في الولايات المتحدة. كما يوجد في محمية صغيرة في كوستاريكا عدد من أنواع النباتات يفوق عدد أنواع تلك التي توجد في المملكة مجتمعة.

الخسارة في التنوع البيولوجي ناتجة عن عدة أسباب منها: دمار المنطقة التي تتواجد فيها، كتجفيف الأراضي الرطبة، والتلوث والدمار الذي يصيب الشعاب المرجانية من خلال الرواسب

ومن خلال التأثير المباشر وغير المباشر لتغيير المناخ. كل ذلك يؤدي إلى فقدان التنوع البيولوجي. تؤدي الثورة في عالم التخضير إلى فقدان تعدد الجينات في المحاصيل المزروعة، أما إدخال النباتات الغريبة إلى أراض جديدة فهو يهدد وجود النباتات والحيوانات. ويدور الجدل الحالي حول التنوع البيولوجي بما يخص استغلال هذه الأنواع، خصوصا بالنسبة للنباتات الطبية، حيث تقدر قيمة المواد الطبية المستخرجة من النباتات أو منتجات الحشرات بـ ٤٣ بليون (مليار) دولار أمريكي في السنة. وتذكر منظمة الصحة العالمية أن أكثر من ٢١٠٠٠ نوع من النباتات تستخدم في العلاج الطبي القديم، حيث يُستخدم العديد من النباتات محليا في العلاج. والتنوع البيولوجي، والتنوع ضمن النوع الواحد من النباتات مهم جدا بالنسبة للزراعة. فبينما قد تصاب بعض الأنواع النباتية بالأمراض نجد أن البعض الآخر له القدرة على مقاومتها. فلو توحدت الأنواع لكان الفتك بها سهلا عند انتشار الأوبئة النباتية. ويوجد في التنوع البيولوجي مغزى معنوي آخر، حيث لا يجب فقط احترام تنوع بني البشر، بل يجب احترام تنوع المخلوقات والمحافظة عليها أيضا.

ويستطرد الكتاب في ذكر مراحل الاهتمام العالمي بالتنوع البيولوجي بداية من مؤتمر ستوكهولم ومنتهيا بمؤتمر قمة الأرض في ريو، حيث عرض قانون التنوع البيولوجي.

قانون (اتفاقية) التنوع البيولوجي

يتصف القانون بالطول، حيث يوجد فيه ٤٢ بندا وملحقان. ويصف هذا القانون أهدافه على أنها حماية التنوع البيولوجي، والاستعمال المستدام لمكوناته، والمشاركة والمساواة في الاستفادة منه ومن مكونات المصادر الجينية الوراثية. وتظهر الأسباب لذلك بأن للتنوع البيولوجي قيما ذاتية، وإكولوجية، ووراثية، واقتصادية، وعلمية، وتعليمية، وثقافية، وترفيهية، وجمالية عاطفية، كما أن التنوع البيولوجي يقوي الروابط بين الدول ويساهم في نشر السلام في العالم. ويؤكد القانون على حقوق الدولة في مصادرها الطبيعية، وأن حماية التنوع البيولوجي مصدر اهتمام البشرية. وتم التوقيع على القانون (الاتفاقية) من قبل ١٥٠ دولة، وأصبح قانونا في ٢٩ ديسمبر ١٩٩٣. وتلا ذلك عدة اجتماعات ومؤتمرات لوضع الميكانيكية اللازمة لتطبيق هذه الاتفاقية.

الميراث العالمي أو ملكية المصادر الحيوية: انحسار الغابات

لقد تم تعريف إزالة الغابات بأنه تغيير في استغلال أرض الغابات لأي أغراض أخرى غير الغابات. ولا توجد هناك معلومات دقيقة عن الخسارة في مساحة الغابات. حيث لا توجد إحصائية تبين ما كان موجودا أولا. إلا أن التقديرات تتراوح ما بين ١١ إلى ٢٠ مليون هكتار

سنويا. أي ما بين ١٠٨ إلى ٢ في المائة من مساحة الغابات الاستوائية. وقد اختفت ٤٠ في المائة من غابات الأمطار خلال الـ ٣٠ سنة الماضية.

ويستعرض الكتاب كمية المساحات المزالة من الغابات سنويا حول العالم. وتتعدد أسباب زوال الغابات و تختلف من منطقة إلى أخرى، أولها تحويل أراضي الغابات إلى أراضٍ زراعية للمحاصيل وللرعي، وثانيها قطع الأشجار للحصول على الأخشاب، وثالثها قطع الأشجار لاستغلالها كوقود. وللغابات أهمية خاصة من الناحية الايكولوجية والاقتصادية والثقافية، وهي مهمة على المستوى المحلي والعالمي. فتدمير الغابات يؤثر على المناخ ويؤدي إلى زيادة غاز ثاني أكسيد الكربون في الجو، كما أن حرق الغابات يؤدي إلى انبعاث غاز أكسيد النيتروجين، وكذلك زيادة تركيز غاز الميثين في الجو. وفقدان الغابات يؤدي إلى فقدان في التنوع البيولوجي. وللغابات أهمية اقتصادية من خلال تجارة الأخشاب والمواد الطبية من النباتات، كما أن زوال الغابات يؤدي إلى انقراض المستوطنات البشرية التي تقطن فيها.

ويستعرض الكتاب الجهود الدولية لمنع زوال الغابات والمحاولات المبذولة لإعادة التشجير، وخصوصا تلك الجهود التي يبذلها البنك الدولي. ولعدم وجود اتفاق حول قانون لحماية الغابات فقد اتفق في مؤتمر ريو على أن يكون هناك إعلان مبادئ حول المحافظة على الغابات وهو : إعلان غير ملزم بالنسبة للمسؤولين، على مبادئ يتفق عليها دوليا لإدارة وحماية التنمية المستدامة لجميع أنواع الغابات. وكان الإعلان مبنيا على القيم المتعددة التي تقر بأن للغابات قيما ايكولوجية واقتصادية، يجب أن يحافظ على استدامتها لخدمة الأغراض الاجتماعية والاقتصادية والايكولوجية والثقافية والدينية للأجيال الحاضرة والقادمة. ويأخذ الإعلان مصالح الدول وساكني الغابات والنواحي الاقتصادية والمجتمعات المحلية والنساء بعين الاعتبار. ولايزال الجدل قائما حول الغابات وتنميتها والمحافظة عليها.

المصالح العامة والمشاركة في الأعباء العالمية : التصحر

يدور الخلاف حول التصحر، أسبابه وتأثيره عبر الحدود الدولية. إلا أن هناك دوافع تجعل من الضروري الاهتمام بالتصحر على مستوى الكرة الأرضية، ليس أقلها مسألة المشاركة في الأعباء والمصالح المشتركة في البيئة العالمية. فالتصحر هو خسارة الأراضي الزراعية خاصة في بيئة الأراضي الجافة. والعقل الحكيم يدل على أن التصحر في اتساع، وهو يهدد ما بين ٢٥ إلى ٣٥ بالمائة من سطح الكرة الأرضية، وما بين سدس إلى ربع سكان العالم، وأنه يؤثر مباشرة على ٢٥٠ مليون نسمة وبشكل مباشر على مليار نسمة أغلبهم يعانون من الفقر حاليا.

تعود أسباب التصحر إلى أنشطة الإنسان وإلى تغير المناخ. فالتغيير في استغلال الأرض والمبالغة في الزراعة، و الزراعة غير المستدامة إيكولوجيا، والاستعمال المكثف للأسمدة والمواد

الكيماوية تؤدي إلى تآكل التربة ومن ثم إلى التصحر، كما أن الرعي الجائر يؤدي أيضا إلى التصحر. أما تغير المناخ كنتيجة لتدخل الإنسان في مكونات الغلاف الجوي، أو لوجود دورات طبيعية في الأنواء الجوية والظواهر المناخية، فكلها تساهم بشكل مباشر في ازدياد التصحر. أما المؤثرات الايكولوجية التي تساعد في تعريف التصحر هي الانخفاض في خصوبة التربة، وتكوينها، و فقدان التنوع البيولوجي، ودمار في الأراضي المروية لزراعة المحاصيل ، وفقدان الأراضي القابلة للزراعة . أما التأثير الاجتماعي والاقتصادي للتصحر فهو خسارة الأمن الغذائي، وفقدان الحد الأدنى للمعيشة، مع تفاقم مشاكل الفقر، وسوء التغذية ، والمجاعة، والهجرة الاضطرارية للشعوب. و يتناول الكتاب الجهود العالمية لمكافحة التصحر، و كيف أن التصحر يتواجد في دول معينة من العالم غالبها جافة وصحراوية في الأصل، وكيف أن إصلاح الأراضي مكلف جدا، وكيف نادت قمة ريو العالم إلى مكافحة الجفاف والتصحر بكل الوسائل. ونتج عن الجهود العلمية قانون الأمم المتحدة لمكافحة التصحر في الدول التي تعاني من الجفاف و / أو التصحر، خاصة في أفريقيا.

الباب الرابع : الدول والمؤسسات العالمية

بما أن المشاكل البيئية أصبحت ذات طابع يتعدى الحدود الدولية، بل ويتعداها لكي تصبح عالمية ، فإنها تحتاج إلى اتفاقيات دولية لضمان الحصول على المعلومات العلمية المتغيرة، ولوضع معايير للبيئة، ولتطبيق هذه المعايير. والاتفاقيات البيئية يجب أن تأخذ في الحسبان مصالح الكثير من المستفيدين منها، وهذه تحوي المؤسسات البيئية غير الحكومية، والحركات الشعبية، والسكان الأصليين ، والصناعة، والمؤسسات المالية ، والمؤسسات العلمية، والمنظمات الحكومية الدولية، وأخيرا الدول والحكومات. كل هذه يجب أن تساهم في الإدارة البيئية، وتعمل معا لما فيه مصلحة البيئة العالمية. وفي ذلك يدخل الكثير من الجدل حول عدم كفاءة الدولة، و قانون البيئة العالمي، وضرورة إصلاح المؤسسات التي تهتم بشؤون البيئة، ودور الأمم المتحدة ومؤسساتها في خدمة البيئة العالمية، خصوصا الدور الذي يقوم به برنامج الأمم المتحدة للبيئة، والامتحان الذي مر به مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية، واللجنة الخاصة بالتنمية المستدامة. مما نتج عن كل ذلك تحسن في التعاون الدولي، والتأكيد على الملكية. وتخطى ذلك إلى الانتقال من بعد الإصلاح إلى الوضع الحرج المتسم بالنقد. كل ذلك ينظر له الكتاب بإسهاب، آخذا دور كل الفئات الحكومية والشعبية والمؤسسات الدولية والمؤسسات والجماعات غير الحكومية في الاعتبار.

الباب الخامس : الناشطون غير الحكوميين :
العلوم، والاقتصاد، والمجتمع المدني العالمي

من ناتج السياسة العالمية للبيئة نمو أعداد وأبعاد ونشاطات مجموعات من الجماعات الناشطة غير الحكومية. وهذه تتضمن المؤسسات العلمية، والصناعية، والتجارية، والمنظمات البيئية، ومنظمات الدفاع عن المحميات، والحركات الشعبية، والمواطنين الملازمين لأرضهم، وكلها حاولت بشتى الطرق أن تؤثر على القرار السياسي البيئي، أو حاولت أن تكون ناشطة على المسرح البيئي.

وعلى الرغم من أن الكتاب يتطرق إلى دور المؤسسات العلمية، إلا أنه يتوسع في ذكر نمو المجتمعات المدنية العالمية من خلال المؤسسات غير الحكومية كقوى مؤثرة في سياسة البيئة العالمية.

العلوم وإدارة البيئة

تزداد أهمية العلوم والمؤسسات العلمية في توجيه الإدارة البيئية . فدور العلماء مهم في حشد الرأي العام العالمي، ولتحريك دور الحكومات في مواجهة المشاكل البيئية، وهو مهم أيضا في إظهار الحقائق التي على أساسها توضع القوانين البيئية، ومن ثم إجراء الأبحاث العلمية لمواصلة معرفة الحقيقة والمتغيرات البيئية وإثراء معرفة المشرعين بالحقيقة البيئية التي يبنى عليها التشريع البيئي. ولا يسلم العلماء من النقد لتغطرسهم، وشعورهم بأنهم هم الذين لهم الحق في توجيه إدارة البيئة.

التجارة والصناعة وإدارة البيئة

فبينما أصبحت الشركات العملاقة لاعبا رئيسيا في السياسة البيئية، إلا أن كثيرا من الاهتمام العالمي يتركز على دور الشركات متعددة الجنسيات كمسبب للدمار البيئي، وكشريك في المباحثات البيئية. وهذه الشركات تساهم في دمار البيئة من خلال دورهم في اتخاذ القرار لاستغلال المصادر، ومن خلال التلويث ودمار الأرض، ومن خلال معارضتها لتقوية المعايير البيئية، ومن خلال تحكمها في الثروات العالمية، ومن ثم سيطرتها على الاقتصاد العالمي. فمثلا دخل شركة شل للنفط في ١٩٩٥يزيد على مجموع دخول تسع دول أفريقية وجنوب آسيوية والتي تمثل حوالى ١٠ في المائة من سكان العالم. فمساهمة هذه الشركات العملاقة في التلوث العالمي واستهلاك المصادر يعتبر مؤثرا. وقد أخذت هذه

الشركات في المشاركة والتدخل في اتخاذ القرار السياسي البيئي، حتى إن لها دورا استشاريا في الأمم المتحدة.

ويسترسل الكتاب في إلقاء الضوء على دور هذه الشركات في سياسة البيئة العالمية، وموقف المنظمات غير الحكومية منها.

المجتمع المدني العالمي

يعمل الناشطون البيئيون على مد جسور التعاون عبر الحدود الدولية حول العالم للاتفاق على الطرق الواجب اتباعها، لما يرون أنه عامل مشترك بينهم لخدمة أمور البيئة في العالم. ويسترسل الكتاب في ذكر دور هذه الجماعات وتحول نشاطاتها من ضاغطة إلى ضاغطة مصحوبة بأبعاد علمية، واقتصادية، وثقافية، وتنتقد و تجادل بكل قوة وصراحة.

المؤسسات البيئية غير الحكومية : حركة لإنقاذ الأرض

تهيئ المؤسسات غير الحكومية والجمعيات الدولية الظروف ذات الطابع المؤسسي للتعبير عن الرأي، وتكوين القناة التي من خلالها يتم التأثير في الحركات المدنية الحديثة ذات الأبعاد الدولية. وهي تدعي بأنها ليست فقط تساهم في إدارة البيئة، بل هي تعبر عن رأي البشر العاديين ، الذين هم عادة لايعار لهم اهتمام حين العمل على إدارة شؤون البيئة.

ويسترسل الكتاب في شرح الخلفية التاريخية لهذه المؤسسات غير الحكومية ونموها ونشاطها المؤثر في العالم.

وهي مؤثرة لكونها مستقلة ومتطورة ومتحررة من القيود السياسية والدولية، ولها نفوذ سياسي وعلمي و تجاري واقتصادي وإعلامي. وتستنجد بعضها ببعض دوليا، وتتنافس فيما بينها، كما تشترك في مهامها البيئية وفي إعلامها، وتقوم بأعمال بيئية تشد انتباه العالم إعلاميا. ولربما كان ذلك محرجا في بعض الأحيان للدول والشركات الكبرى، ومؤثرا في اتخاذ القرار السياسي البيئي.

ويقدر عدد المؤسسات البيئية غير الحكومية بما يزيد على ١٠٠٠٠٠ مؤسسة وجمعية. وهي مؤسسات أخذت تلعب دورا مؤثرا لا يمكن الاستغناء عنه على مستوى السياسة البيئية في العالم. ولا يمكن تصور انعقاد مؤتمر عالمي حول البيئة من دون مشاركة هذه المؤسسات والاطلاع على صحيفتها التي تسمى الصدى. وأصبحت هذه المؤسسات الضمير الحي لإثارة الكثير من المشاكل البيئية، والضغط لإيجاد الحلول لها. كل ذلك النشاط يأخذ طابع التطوع ويناشد الدعم من الشعوب والمؤسسات حتى الحكومية منها.

الباب السادس: أصوات من الهوامش:

النساء والمواطنون الأصليون

يختص هذا الباب بدراسة دور المرأة وسماع صوتها، وكذلك دور المواطنين الأصليين في البيئة.

النساء والبيئة بيدهم المفاتيح

يستعرض هذا الجزء دور المرأة على أنه دور الإدارة والمحافظة على الموارد الطبيعية، وعلى أن المنظمات العالمية والحكومية قد أهملت دور المرأة وخبرتها ومعرفتها، وأن صوتها غير مسموع، وأن نصيب المرأة من تردي الوضع البيئي أكبر، وأن التفرقة ضد المرأة بسبب جنسها هو حجر عثرة في طريق التنمية المستدامة، وأن مشاركة المرأة ضرورية للتنمية المستدامة، وأن المرأة تتحمل أعباء التدهور البيئي وأعباء المعيشة.

فهي تشارك في النشاط الاقتصادي لإطعام العائلة وتحضر الماء العذب إلى منزلها، وتحتطب خشب الوقود لكي تستخدمه في الطبخ، وإن لم يوجد فتذهب لجمع روث الحيوانات الجافة بدلا منه لاستعماله كوقود، وكيف أن المرأة غالبا ماتكون محرومة من التسهيلات المالية، وتمنع من ملكية الأراضي، كما أن النساء يأكلن أقل كمية وعلى فترات متباعدة بالمقارنة بزملائهم الرجال، وأنهن غالبا ما يحرمن من التعليم، وأن النساء في الدول النامية يتحملن العبء الأكبر من دمار البيئة وتأثير ذلك على الوقود المنزلي، وعلى فرص اختيار مصادر المياه والغذاء.

أين النساء؟

يبحث هذا الجزء في دور النساء في المجتمعات، فيجد أنهن لا يولين المناصب القيادية ولا الوزارية إلا في قليل من الدول، وأنهن مهملات حتى لو وصلن إلى أعلى درجات العلم، كما أنهن لا يشاركن في اتخاذ القرار ولا يشاركن في التنمية، فعليه تضيع طاقاتهن وقدراتهن هدرا، وبذلك تتأخر التنمية المستدامة. إن دور النساء في الأمومة، وإنجاب الأطفال، وتربيتهم، يجعل النساء أقرب إلى الأرض من الرجال. لذا فإن إعلان ريو ينادي بالاعتراف بدور المرأة، وأنه يجب منحهن فرصة المشاركة في اتخاذ القرار الاقتصادي والسياسي. و كذلك يجب أن ينظر لهن على أنهن مبدعات وناشطات، ومحافظات على البيئة، ومديرات للمصادر الطبيعية، وقادرات على التغيير في جميع مستويات المجتمع. وعليه فيجب المساواة بين الجنسين وليس فقط الاهتمام بالمرأة، ويجب اعتبار ذلك ركنا أساسيا في التنمية المستدامة.

أمل البشرية: المواطنون الأصليون والبيئة

يوجد المواطنون الأصليون على الخط الأمامي للكارثة الايكولوجية. فهم يشكلون أول الضحايا، كما أنهم قد يشكلون الأمل الوحيد للمستقبل. ويستعرض الكتاب كيف أن المواطنين الأصليين بقربهم الثقافي والديني والاقتصادي من الأرض كانوا ضحايا السياسة العالمية للبيئة، وسيكونون المنقذين للأرض. وهؤلاء الفئة من البشر الذين يقدر عددهم بـ ٢٠٠ مليون نسمة نادرا ما يسمع لهم صوت، ولا يؤخذ لهم رأي، ولايقدر لهم وزن في اتخاذ القرار. بل هم أناس يجب أن تؤخذ معرفتهم ومواردهم وتوزع على الآخرين، ومن ثم تدار أمورهم من الخارج. وهؤلاء تطلق عليهم عدة مسميات كالناس الأوائل، والقبائل، والعالم الرابع. و تعرف هذه الفئة من البشر بأنها مجموعات بشرية ذات حقوق فريدة في الأرض مبنية على استعمال وسكن قديم في الأرض. وتكون ثقافة هذه الفئة واقتصادها وهويتها مرتبطة بشكل وثيق بأرضها ومصادرها التراثية. ومن هذه الفئات الماوي سكان نيوزلاندة وسكان المنطقة المتجمدة الشمالية، وبعض القبائل في مناطق أخرى من العالم. وبالنسبة لهذه الفئة فإن الأرض والمنظومات البيئية التابعة لها كالأنهار والجداول المائية والشواطئ الساحلية هي ملك للجميع بشكل تراثي. وفي هذه المجتمعات وعلى هذه الأرض توجد هذه الفئة من البشر متوحدة الهوية والأسلوب كمجتمع متماسك ثقافيا واجتماعيا. وهذه الفئة لاتدير الحكومة ولا تؤثر فيها، كما أن بعضها ينتشر على بقعة كبيرة عبر الحدود الدولية كقبائل الإنوا التي تنتشر بين الولايات المتحدة، وكندا، وغرين لاند، والمنطقة المتجمدة الشمالية. كما تنتشر قبائل الفلاني عبر ثمان دول في أفريقيا. وتتأثر هذه الفئة من البشر بالدمار البيئي نتيجة للدمار الذي يطرأ على أراضيها التراثية ومواردها الطبيعية، كالقبائل التي تتأثر بإزالة الغابات والتي يقدر عددها بـ ٥٠ مليون نسمة. وهناك الكثير من الخلاف في المحافل البيئية الدولية حول طريقة دعم هذه الفئة من سكان الأرض وتقويتهم، وسماع كلمتهم و إعطائهم حق الاشتراك في اتخاذ القرار، وتعليمهم وتحسين اقتصادهم، و إعادة بيئتهم إلى شكل يقارب ما كانت عليه في الأصل، مع تطوير مجتمعاتها. إن هذه الفئة من البشر لها دور مهم في رعاية البيئة والحفاظ عليها وتنميتها نظرا لخبرتها في الطبيعة، وقدرتها على التعامل مع بيئتها ومواردها. وظهرت أخيراً جماعات ناشطة على المستوى البيئي العالمي تطالب بحقوقها وتلفت الانتباه إلى وضعها المزري في موطنها التراثي وتحتج على اكتساح الإنسان لبيئتها وتدمير ونهب ثروتها. وبدأ صانعو القرار السياسي البيئي بالاستماع لهؤلاء وأخذ مطالبهم وظروفهم بعين الاعتبار.

الباب السابع : الاقتصاد السياسي العالمي للبيئة

يعاني الاقتصاد السياسي العالمي للبيئة من عقدة الشمال والجنوب، ومن عقدة الغني والفقير، وأن البيئة يجب أن تدار وتمول على أساس المشاركة حسب الظروف والدور الذي تلعبه كل دولة على الساحة البيئية.

دول الشمال والجنوب

يستعمل تعبير الدول المتقدمة والدول النامية في الاتفاقيات البيئية للتمييز بين الدول الغنية والدول الفقيرة. الدول المتقدمة هي الدول الأوروبية والدول الأوروبية الحليفة سابقا للاتحاد السوفييتي. وتسمى جميع الدول الأخرى التي لا ينطبق عليها هذا الوصف بالدول النامية، كما يستعمل تعبير العالم الأول والعالم الثالث، والشمال والجنوب.

تمتاز الدول الشمالية الصناعية باستعمالها للمصادر الطبيعية بشكل غير منصف، سواء مصادرها أو مصادر الدول النامية، وهي المصدر الرئيسي لدمار التراث البيئي. إلا أنه من دون التزامات مادية لإعادة وإصلاح البيئة المدمرة في الجنوب، فإن التعهد من الدول النامية بإيقاف الدمار البيئي وإصلاحه لن يكون كافيا.

أما الدول النامية تقول إنها من أجل إصلاح بيئتها والمحافظة على التنمية يجب على الدول المتقدمة أن تأخذ المبادرة وتكون القدوة، وأن الدول النامية لا تستطيع عمل ذلك إلا بدعم مادي وتكنولوجي . ويسترسل الكتاب في استعراض دور الدول الغنية فيما يمكن عمله للمحافظة على البيئة والموارد الطبيعية، وعن دورها في دعم الدول، وكيف أن الدول النامية في افريقيا خاصة، وفي آسيا وأمريكا اللاتينية عامة سوف تكون الخاسر الأكبر من جراء أي مزيد من تدهور البيئة ومصادرها . وكيف أنه لا مفر من التعاون الدولي والمشاركة للوصول إلى التنمية المستدامة، والمحافظة على التراث البيئي. ويسترسل الكتاب في استعراض ما دار في ستوكهولم وفي ريو بما يخص الفقر والتنمية، ودور الدول النامية في إدارة التنمية، وترابط ذلك مع السكان، وتغيير المناخ، والتصحر، وإزالة الغابات، وتلويث المياه العذبة والمحيطات، والمحافظة على التنوع البيولوجي. وتوجه المتمرسون في الاقتصاد السياسي البيئي إلى استعمال المقولة: «متساوون في المصالح ولكن بمسؤوليات مختلفة»، وذلك كمخرج للجدل القائم حول دور الدول المتقدمة والدول النامية و مساهماتها في تنمية البيئة والمحافظة عليها، والعمل على تغيير أنماط الاستهلاك في الطاقة والموارد الأولية. حيث إن سكان الدول المتقدمة يقدر بـ ٢٥ في المائة من سكان العالم، إلا أن استهلاكه من الموارد الطبيعية يصل إلى ٨٠ في المائة، وكيف أن الولايات المتحدة وحدها تستهلك ما يقدر بـ ٢٥ في المائة من الطاقة في العالم ، بينما تستهلك الدول المتقدمة الأخرى ما يعادل ثلاثة أرباع الطاقة في العالم.

واستهلاك الفرد في أمريكا من الطاقة يعادل ٢٠ مرة ما يستهلكه نظيره في الهند، و ٨٠ مرة ما يستهلكه نظيره في جنوب الصحراء في أفريقيا. وتجادل الدول الأوروبية بأن توقعات الزيادة في الاستهلاك ستكون مستقبلا في الدول النامية، كما أن توقعات الزيادة في السكان ستكون فيها أيضا. ويكثر الجدل حول تغير المناخ و مساهمة الدول في انبعاث غازات البيوت الزجاجية. فمثلا تخطط الصين لنمو اقتصادي يساوي ٦ في المائة سنويا لعشر السنوات القادمة باستعمال الوقود الأحفوري. وتقدر الغازات التي ستنبعث من ذلك بكمية الغازات التي ستوفر انبعاثها الدول المتقدمة في أوروبا. وهذا موضوع جدل آخر.

التنمية المستدامة

التنمية المستدامة مبدأ أساسي في السياسة الدولية للبيئة، وهو مبدأ يدور الجدل حوله. وأول بنود الاختلاف هو تعريف التنمية المستدامة الذي تم الاتفاق عليه في اللجنة الدولية للبيئة والتنمية. والتنمية المستدامة تعني التنمية التي تلبي احتياجات الوقت الحاضر من دون الإخلال باحتياجات أجيال المستقبل. وتدخل في هذه التنمية دراسة الاحتياجات والموارد المبنية على الأبحاث العلمية، وكذلك المحافظة على المصادر و تنميتها من دون دمار إيكولوجي. وتم التركيز على التنمية للتغلب على الفقر في العالم الذي يعتبر سببا رئيسيا للدمار البيئي وعائقا للتنمية المستدامة. فالفقر وعدم المساواة يمكن التغلب عليهما من خلال التنمية والكفاءة في الإنتاج . وركز مؤتمر ريو على إدارة الروابط بين البيئة والتنمية، وخلق شراكة للتنمية المستدامة، ويفترض أن لا تنمية مستدامة من دون المحافظة على البيئة. وعلى الرغم من أن التنمية المستدامة كمبدأ أصبح متفقا عليه، إلا أن هناك الكثير من الاختلافات والانتقادات حول مفهومه وتطبيقه في محيط السياسة العالمية للبيئة، خصوصا بما يتعلق بإزالة الفقر وبأنماط التنمية، وتمويل كل منها. وبالنسبة للناقدين فإن طريقة تجربة التنمية المستدامة بشكل غير متساو ومختلف في مناطق مختلفة من العالم تظهر عيوب الفكرة. ويتوسع الكتاب في استعراض الجدل والخلاف الدائر حول التنمية المستدامة. إلا أنه مهما كانت المفاهيم والاختلافات في التعريف حول المصالح المشتركة والمسؤوليات المختلفة، فإنه يجب تطبيق التنمية المستدامة.

الباب الثامن : استراتيجيات التنمية المستدامة

ركزت الاستراتيجيات التي صممت لدعم التنمية المستدامة، ولأغراض المسؤوليات المشاعة التي تعكس قدرات الدول على ميكانيكية نقل التكنولوجيا وتحديث الأنظمة المعمول بها، على الطرق التي تتبع في الاقتصاد السياسي العالمي، وعلى استعمال الأدوات الاقتصادية لأجل حماية البيئة. وتتضمن هذه مسائل سياسية واجتماعية لها علاقة بتوزيع التكاليف والفوائد، ولإدارة المصالح المتنافسة، وليس فقط لمناقشة كيف يمكن لهذه الاستراتيجيات أن تطبق . بل عما إذا

كانت هذه الاستراتيجيات صالحة أصلا للتطبيق. وفي هذا الباب يسترسل الكتاب في استعراض جميع الجوانب التي تتعلق بالاستراتيجيات، وهي:

أ - دعم نقل تكاليف التكنولوجيا والمواد الأولية إلى الدول النامية

بيد أنه بالنسبة لهذه الدول فإن الأمر يتعدى ذلك، حيث ترى هذه الدول وجوب نقل الأموال والتكنولوجيا من الدول المتقدمة، لأنها هي المسؤولة عن الدمار البيئي نتيجة لنشاطاتها الاقتصادية والصناعية، وعليها أن تقوم بدفع مبالغ كافية و متجددة لإصلاح الدمار وللتعويض عن استغلالها لمواردهم الأولية.

ب - نقل التكنولوجيا

ترى الدول النامية أنها لكي تنفذ ما ورد في الاتفاقيات البيئية فإنه يجب عليها استعمال التكنولوجيا لتحقيق ذلك، ولن يتأتى لها ذلك إلا إذا تم نقل التكنولوجيا لها من الدول المتقدمة. ولا يخلو النقل التكنولوجي من المشاكل، حيث يجب نقل المعرفة العلمية أيضا، وليس كل العلوم والتكنولوجيا الموجود في الدول المتقدمة يناسب الدول النامية، كما يجب نقل الخبرات البشرية أيضا. والجدل الذي يدور حول نقل التكنولوجيا يتضمن حوارا حول هل يتم النقل بسعر منخفض أم بأسعار تجارية؟ وتجادل الدول المتقدمة بأن الدول النامية لا تستطيع دفع تكاليف التكنولوجيا، ولها أن تستفيد من مردود التقدم التكنولوجي وفوائده على البيئة فقط.

ج - هل هي حلول أم استراتيجية خاطئة؟

يرى البعض أن نقل التكنولوجيا، وزيادة المساعدات المالية، ونقل العلوم والخبرات، ونقل المعلومات و المواد لن يساعد الدول النامية، من دون تغيير في الهيكل الإداري وطريقة العمل والأسلوب الحكومي والبنية التحتية لكل ما يتعلق بالاقتصاد والسياسة والإدارة والصناعة وتطبيق العلوم والتكنولوجيا. ويرون أنه بسبب ظروف الدول النامية فإن الاستراتيجيات تعتبر خاطئة ولن تحقق أهداف التنمية.

د - دور البنك الدولي في دعم البيئة العالمية

السؤال حول من سيدير الأموال المنقولة إلى الدول النامية لدعمها هو موضع الجدل. حيث ترى الدول النامية أن البنك الدولي منحاز إلى الدول الممولة. إلا أن البنك الدولي لديه الأجهزة الإدارية والفنية المتمرسة لإدارة الأموال ونقلها، وله حق التصويت، ناهيك أن الدول النامية عند توقيعها على الاتفاقيات البيئية قبلت باستغلالها من قبل المؤسسات المالية العالمية المتوفرة حاليا. وهنا يأتي دور وكالات وإدارات البنك الدولي المتخصصة لدعم السياسات البيئية، على الرغم من

اعتراض الدول النامية على طريقة عمل البنك الدولي التي توصف بأنها غير ديمقراطية، بجانب أن البنك الدولي منغلق على نفسه. ولا تخلو تقارير البنك المتخصصة من انتقادات لتمويله مشاريع أدت إلى دمار البيئة ونزوح السكان المحليين. وهذه الخلفية تثير الشك في مقدرة البنك على دعم المشاريع البيئية، وإدارة أموالها بشكل بناء ولإصلاح البيئة وتطويرها.

هـ - ديون الدول النامية والبيئية

يستعرض الكتاب في هذا الجزء ديون الدول النامية، وكيف أنها عائق أكبر في طريق التنمية، وكيف أن الكثير من هذه الدول قامت ببيع مواردها الطبيعية لسد مستلزمات ديونها، وكيف أن هذه الديون مستحقة للدول المتقدمة (دول الشمال)، وكيف أنه لا يمكن وجود تنمية مع الفقر والديون.

و - الديون مقابل المحميات الطبيعية

هناك حوار وضغوط مستمرة حول استبدال دفع مستحقات الديون بإنشاء محميات طبيعية في الدول التي تعاني من الديون. ولا يخلو هذا الاقتراح من النقد، حيث يكون مقيدا لاستغلال الأراضي، ويحد من سيطرة الدولة على أراضيها، كما أنه سيؤدي إلى رحيل بعض السكان من مناطق المحميات.

ز - التجارة والبيئة

يدور الجدل حول عدم توازن البيئة والتجارة، ويستعرض الكتاب أعمال منظمة التجارة العالمية، ودور منظمات ومؤتمرات الأمم المتحدة للتجارة والبيئة، وكيف أنه يحسن الإدارة يمكن الجمع بين التجارة والتنمية، ومن ثم المحافظة على البيئة.

ح - مبدأ من يقوم بتلويث البيئة عليه أن يدفع تكاليف إصلاحها

يتعلق هذا الاقتراح بالصناعة، ونقل المواد، والتجارة، ودعم الدولة للصناعة والتجارة. ويرى البعض أنه على من يتسبب في تدمير البيئة أن يتحمل تكاليف إصلاحها. وأن أي منتج يتسبب في الضرر البيئي يوجب دفع تكاليف إضافية على سعره الأصلي لتغطية تكاليف إصلاح البيئة.

ط - الوسائل المالية المبنية على السوق

حظيت الوسائل المالية بكثير من الاهتمام للتقليل من الدمار البيئي. ويدور جدل حول استغلال الوسائل المناسبة التي تتناسب واحتياجات السوق العالمي، كتحديد الأسعار، والتكلفة الخاصة بتقدير تكاليف الدمار البيئي، والمتطلبات المالية لإعادة تأهيل البيئة، معتمدا في ذلك على الأسعار السائدة في السوق، ومن ثم المطالبة بالتعويض عن الخسائر البيئية.

الباب التاسع : الأمن البيئي

الأمن البيئي هو مصطلح جديد يدور حول محتواه الكثير من الجدل، ويتضمن البيئة والأمن، والعنف والحروب كمسببة للدمار البيئي، وضرورة احتساب الدمار البيئي كالتهديد بالحروب. ويوجد تخوف بأن التغيرات في البيئة قد تؤدي إلى حروب في داخل الدولة أو بين الدول. ويتساءل البعض عن كيفية تحليل الوضع البيئي لاكتشاف أي من هذه التغيرات التي قد تؤدي إلى العنف أو الحروب. فاللجنة الدولية للبيئة والتنمية لاحظت أن دولا دخلت الحروب لإثبات حقها في المواد الأولية، أو لمقاومة السيطرة الأجنبية عليها، أو للوصول إلى مصادر الطاقة، أو للأراضي، أو أحواض الأنهار، أو للممرات المائية، أو أي مصادر بيئية مهمة. ويتوقع أن تزداد المنازعات كلما شحت المصادر. السيطرة على المصادر الطبيعية لأمور استراتيجية متعلقة بأمن الدولة مهمة جدا لأمن هذه الدولة، ولمنع هذه المصادر من الوصول إلى أيدي العدو. ويستعرض الكتاب العديد من الأمثلة الخاصة بسيطرة دول على مصادر الثروة الأولية في دول أخرى، أو الدخول في حروب من أجل هذه المصادر، ومنها دخول الولايات المتحدة في حرب تحرير الكويت بينما لا تعتمد الولايات المتحدة على النفط الكويتي إلا قليلا، إلا أن المخزون النفطي الكويتي ينظر له على أنه وراء قوات التحالف الذي قادتها الولايات المتحدة. وتشكل موارد المياه في الشرق الأوسط مصدرا للعنف والحروب، حيث تتنافس عدة دول على مياه ثلاثة أنهار هي نهر الفرات، ونهر الأردن، ونهر النيل، كل في موقعه والنهر الذي يخصه. وتنبأ بطرس غالي بأن الحروب القادمة في المنطقة ستكون من أجل المياه وليس السياسة.

أما شح الأراضي، خاصة الزراعية منها، فهي مصدر آخر للنزاعات خاصة بعد تدهور البيئة نتيجة للتصحر و زوال الغابات وتغير المناخ. وكانت الأراضي، خصوصا الزراعية منها، مصدرا جغرافيا أو استراتيجيا للدول، طالما أمكن الاحتفاظ بها. إلا أنه غير واضح مدى دخول الشعوب فيما بينها داخليا أو فيما بين الدول المتجاورة في حروب نتيجة لأهمية الأراضي الزراعية. إلا أن التدهور البيئي ليس دائما السبب الوحيد للصراعات، فلطالما شكل جزءا من التشابك والضحايا. لذا فإن تدهور البيئة وتأثير ذلك على استقرار دول العالم الثالث هو الذي يشكل خطرا على السلام العالمي. كما أن التدني البيئي سيؤدي إلى زيادة الخلافات بين الدول الغنية والفقيرة. أما الأمن الغذائي فسيكون حتما نتيجة للتدهور البيئي، بما يتعلق بالتصحر، وتردي التربة وانحسار مساحة الأراضي الزراعية. وتعاني الثروة السمكية من النقص المستمر نتيجة للصيد الجائر و الصيد التجاري المكثف الذي يستعمل سفن الصيد التي تتنقل عبر مساحات بعيدة من البحار، وبما أن الأسماك هي مصدر مهم للبروتين فإن

نقصها سيهدد الأمن الغذائي لكثير من الدول النامية، وسيؤدي إلى الصراعات حينما تتنافس الدول على مناطق الصيد البحري. من كل ما سبق فإن الدول النامية ستكون أكبر الدول تضررا نتيجة لتدهور البيئة.

الاضطرابات الاجتماعية والسياسية نتيجة لتدهور البيئة

يساهم التدهور البيئي في الاضطرابات الاجتماعية والسياسية، خصوصا إذا كان ذلك ناتجا عن الغذاء أو شح المياه كما يحدث في الدول النامية. ويعاني الآن أكثر من مليار نسمة في العالم من شح المياه الصالحة للشرب. كما يؤدي نقص الغذاء وشح المياه إلى هجرة السكان من موطنهم الأصلي إلى مناطق أخرى أو إلى المدن، متسببين في ضغوط اجتماعية وسياسية تؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي في الدولة، ولربما تخطاها إلى ما هو عبر الحدود الدولية. وأصبح الآن من المقبول اعتبار لاجئي تدهور البيئة لاجئين بيئيين. ويستعرض الكتاب الكثير من الأمثلة لحالات هجرة جماعية في داخل الدولة الواحدة أو بين الدول نتيجة التدهور البيئي، وكلها ضمن الدول النامية.

رد الفعل العسكري للتهديدات غير العسكرية

من المتفق عليه أن التهديدات البيئية هي ليست تهديدات عسكرية، إلا أن القوات العسكرية للدولة يجب أن تكون على أهبة الاستعداد للدفاع عن المصادر البيئية كالمياه وللسيطرة على المصادر عبر الحدود، أو لمنع لاجئي البيئة من الدخول عبر الحدود من الدول المجاورة، أو لقمع الشغب الداخلي الناتج عن التذمر الشعبي نتيجة لمعاناة الشعب بسبب نقص المياه، أو موارد الغذاء، أو لإجبار حكومة مشاغبة لا تحترم شؤون البيئة المحلية والعالمية على تغيير موقفها. وهذا ينعكس على دور الجيوش بعد زوال الحرب الباردة، وعلى ضرورة حل الجيوش وإعطائها دورا غير الأمن العسكري، لحماية البيئة، وهو الأمن البيئي. كما يستعرض الكتاب الدور العسكري في دمار البيئة بشكل مباشر وغير مباشر. فسياسة الأرض المحروقة تعني استغلال البيئة كسلاح شامل للدمار. فرش الغابات بالمبيدات وحرق آبار النفط من قبل القوات العراقية أدى إلى تلوث الأرض والهواء والمياه، كما أدى إلى تدهور صحة المواطنين والبيئة الصحراوية وتدني درجة حرارة الجو. كما أن سكب النفط في مياه البحر أدى إلى تدمير البيئة البحرية والساحلية. وقد عانت البيئة الصحراوية من جراء حرب الخليج حيث دمار التربة الهشة من جراء حركة الآليات العسكرية ومن جراء حفر الخنادق ومن جراء الحفر التي تركتها انفجارات القنابل، ومن

جراء مخلفات الحرب. أما الألغام وحقولها، فضررها مباشر على البشر والحيوانات البرية. كما أن انفجاراتها كانفجار الذخائر يدمر التربة ويغير تركيبها الكيماوي.

وهناك قانون (١٩٧٧) لحماية البيئة من التغيير، كنتيجة للحروب والعمليات العسكرية. وتتعدى مضار الحروب بمفعولها أوقات الصراعات إلى ما بعد الحروب حيث المخلفات السامة والألغام واضطرابات التربة ... إلخ. وتعتبر الجيوش أكبر مستهلك للوقود. فمثلا تستهلك طائرة واحدة من نوع F-16 وقودا في الساعة الواحدة يعادل ما يستهلكه سائق سيارة في أمريكا في سنة.

كما أن دور الجيوش في تدمير البيئة يأخذ أبعادا أخرى عن طريق استهلاك المواد الأولية وصرف الميزانيات الهائلة على التسلح والحروب. كل ذلك على حساب بنود الصرف الأخرى التي تعمل على إثراء البيئة و إصلاحها والمحافظة عليها، وعلى رفع المعيشة بين المحتاجين في العالم.

الباب العاشر: السياسة العالمية للبيئة

يحتوي هذا الباب على مزيج مما ورد في الأبواب التسعة السابقة، محبوك بشكل يربطها ببعض وبالسياسة العالمية وبالاقتصاد وبرفاهية البشر، وبقلق الإنسان من المستقبل البيئي الذي لا يزال في ترد بعد عدة سنوات من مؤتمر ريو. ويذكر هذا الباب أنه على الرغم من وجود آلاف المنظمات الدولية والحكومية وغير الحكومية، ونشاطاتها واجتماعاتها ومؤلفاتها ومؤتمراتها وإعلامها، وعلى الرغم من وجود عشرات الآلاف من الناشطين في شؤون حماية البيئة الذين يعملون بإخلاص وبشكل دؤوب، إلا أننا لا نرى ناتجا ملموسا لكل هذه الجهود. ولا تنقص الإدارة البيئية الخطط أو الأفكار أو الانتقادات البناءة، إلا أنه توجد مشكلة في التفكير الإداري، ويوجد تردد في قبول الحقائق العلمية حول الوضع البيئي. ويدور الجدل ويكثر النقد وتتوالى الدراسات، إلا أن البيئة تتردى و الإنسان يعاني الفقر والحرمان ويدفع ثمن تردي البيئة بطرق مختلفة.

وحتى النظام العالمي الحالي لا يخلو من الدراسة والنقد. وينظر له بأنه غير واضح المعالم ومشكوك في توجهه لإنقاذ الأرض. والمطلوب من جميع الحكومات والمؤسسات والشركات ذات الخطط والمشاريع أن تعمل حساب المردود البيئي لكل المشاريع، وتخصص الميزانيات ليس فقط للبناء و التنمية المستدامة، بل لإصلاح الدمار البيئي الموجود، ولرفع مستوى البشر خصوصا في الدول والمجتمعات النامية، كما يجب تحديد وتقنين أنماط

الاستهلاك، والرجوع إلى العهد الذي كان الإنسان يأخذ فيه من البيئة حاجته فقط ومن دون إسراف.

الكتاب شامل متكامل ويحتوي على أبعاد فكرية عميقة، يتطرق إلى البيئة ومشاكلها بفكر متحرر ناقد بناء، ولا يهمل رأي فئة ويحبذ رأي أخرى في الصراع والجدل البيئي العالمي الذي يدور حول العالم، كما يثير الكتاب الكثير من التساؤلات التي تعكس استقلالية التفكير وحريته حول ما يجب عمله وما يجري حاليا، مستشهدا بكل مقولة ورأي ورد في أي موضوع له علاقة بالبيئة. ويحتوي الكتاب على قائمة بعدد كبير من المراجع المفيدة.